Die Vorstellung von einem weiblichen πνεῦμα ἅγιον im Neuen Testament und in der ältesten christlichen Literatur, ein Beitrag zur Lehre vom heiligen Geist

---

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Licentiatenwürde genehmigt von der Theologischen Fakultät der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin

Von

Dr. phil. **Selma Hirsch**

aus Berlin

Tag der Promotion: 12. 12. 1926

Emil Ebering, Berlin NW 7, Mittelstraße 29.

Referenten: Prof. Dr. Reinhold
Prof. Dr. Seeberg

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Inhalt.

		Seite
Einleitung		1
I.	Der Geistbegriff Lk. 1, 35	8
II.	Die Vorstellung von einem weiblichen heiligen Geist in der neutestamentlichen Zeit:	
	1. Die Anschauung des Apostels Paulus Gal. 4, 26	17
	2. Die Anschauung in der Apokalypse des Johannes	31
	3. Die Anschauung im Brief an die Hebräer	37
	4. Die Taufe Jesu (das Hebräerevangelium)	38
III.	Die Vorstellung von einem weiblichen heiligen Geist in der apokryphen Literatur:	
	1. Der Hirt des Hermas	40
	2. Der sog. 2. Clemensbrief	42
	3. Die Ignatianen	44
	4. Die Himmelfahrt des Jesaja	45
IV.	Der weibliche heilige Geist in gnostischen Systemen	46
V.	Das Fortleben der urchristlichen Geistspekulationen:	
	1. Das Glaubenssymbol	65
	2. Der Begriff der „mater ecclesia“	67
	3. Die „Mutter Gottes“ (Jungfrau Maria)	71
	4. Luther	77
VI.	Die dogmatische Verwertung der Idee von einem weiblichen heiligen Geist	79

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41544323_0030

Einleitung.

In seiner „Religionsgeschichtlichen Erklärung des Neuen Testaments" hat C. Clemen die Ansicht ausgesprochen, daß die Zusammenstellung von Vater, Sohn und Geist allein in der Vorliebe für die Dreizahl wurzelt,[1] um derentwillen anderwärts im Neuen Testament auch noch andere Größen zusammengestlellt worden sind.[2] Der Anschauung gegenüber, daß babylonische, persische oder ägyptische Einflüsse auf die neutestamentlichen trinitarischen Formeln eingewirkt haben, wird geltend gemacht, daß der Geist ursprünglich gar keine Person war, als solche vielmehr zuerst in der Taufformel bei Matthäus erscheine. Aus demselben Grunde lehnt Clemen auch den Versuch ab, das Pneuma, weil es „ursprünglich weiblich sei und bei der Taufe Jesu in Taubengestalt erscheine", auf Ištar zurückzuführen, deren heiliges Tier die Taube war. Nun macht R. Seeberg in seiner Abhandlung „Nähe und Allgegenwart Gottes" („Nebst einem Anhang: über die ältesten trinitarischen Formeln" = Bibl. Zeit- und Streitfragen VII. Serie, 1. Heft, 1911) auf eine Gruppe von trinitarisch gegliederten Aussagen aufmerksam, in denen der weibliche Charakter des heiligen Geistes unverkennbar ist. Denn für ihn ist das himmlische Jerusalem eingetreten, das nach Gal. 4, 26 als die Mutter der Menschen *κατὰ πνεῦμα*, nach Apk. 21, 2.9; 22,17 als die Braut Christi gedacht wird. Seeberg führt gleichzeitig eine Reihe von weiteren Zeugnissen aus der altchristlichen Literatur an, aus denen hervorgeht, daß die Vorstellung von dem weiblichen *πνεῦμα ἅγιον* in judenchristlichen Kreisen allgemein verbreitet war.[3] Diese Tatsache macht es aber

1. Vgl. H. Usener, Dreiheit, Rheinisches Museum für Philologie, Frankfurt a. M., 1903, 44; E. Norden, Agnostos Theos, Leipzig, 1913, S. 228 ff.

2. Vgl. C. Clemen, Religionsgeschichliche Erklärung des Neuen Testaments, Gießen, 1909, S. 160 f.

3. Vgl. R. Seeberg, Dogmengeschichte I³, Erlangen und Leipzig, 1922, S. 141 ff.; Christliche Dogmatik I, 1924, S. 371 ff.

widerum wahrscheinlich, daß wir es nicht bloß mit einer alten, sondern mit der ältesten christlichen Auffassung vom heiligen Geist zu tun haben, wenigstens, soweit volkstümliches Denken in Betracht kommt. Eine genaue Untersuchung der einzelnen Quellen soll uns lehren, ob sich diese Vermutung zur Gewißheit erheben läßt. Dabei wird auch der religionsgeschichtliche Zusammenhang zu erörtern und schließlich noch die Frage zu stellen sein, welche Konsequenzen für die dogmatische Gestaltung der Geistidee sich aus einem solchen Gedanken ergeben würden. Wir werden versuchen, auch hierauf eine Antwort zu finden.

I

Ehe wir mit dem positiven Teil der Untersuchung beginnen, wird es angebracht sein, einem Einwand zu begegnen. Der These, daß in der ältesten Christenheit der heilige Geist weiblich vorgestellt wurde, scheint eine Kernstelle des Neuen Testaments zu widersprechen, das Wort des Engels Lk. 1, 35, das zugleich neben Mt. 1, 18 grundlegend für das Dogma von der jungfräulichen Geburt Jesu geworden ist. Die Wichtigkeit dieses Problems, das immer wieder den Gegenstand neuer Untersuchungen bildet,[1] rechtfertigt es aber, wenn ihm auch in unserem Zusammenhange eine eingehendere Betrachtung gewidmet wird.

Der Annahme einer Empfängnis durch den heiligen Geist, wobei dieser als das männliche Prinzip zu denken wäre, steht zunächst die Tatsache entgegen, daß das hebräische Wort רוח vorwiegend als Femininum gebraucht wurde.[2] Man müßte den Begriff *πνεῦμα* schon im Sinne eines untergeordneten dämonischen Geistwesens, eines „Weli" fassen, um vom semitischen Standpunkt aus zu einem Verständnis dieser Ueberlieferung zu gelangen.[3] Doch wäre diese Erklärung, wie auch Leisegang urteilt, für Mt. 1, 18 nicht ausreichend. Bei Lukas kann sie jedenfalls gar nicht in Frage kommen, da bei diesem der Parallelismus

---

1. Vgl. H. Leisegang, Pneuma Hagion, Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik, Leipzig 1922, S. 14—72; Ed. Norden, Die Geburt des Kindes, Leipzig und Berlin 1924; Büchsel, Der Geist Gottes im Neuen Testament, Gütersloh, 1926, S. 191—201.

2. Vgl. R. Seeberg, Dogmengeschichte I³, 1922, S. 138; Tosetti, Der Heilige Geist als göttliche Person in den Evangelien, Düsseldorf, 1918, S. 51; Merx, Die Evangelien des Markus und Lukas, Berlin, 1905, S. 179. Nach Merx ist „eine Erzeugung durch den femininisch gedachten Geist schlechterdings ausgeschlossen".

3. Vgl. P. Volz, Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im Alten Testament und im anschließenden Judentum, Tübingen 1910, S. 4 ff.; Leisegang, a. a. O. S. 19 f.; S. J. Curtiß, Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients, deutsche Ausgabe mit Vorwort von W. Wilh. Graf Baudissin, Lpz. 1903, S. 1 ff.

membrorum, in dem πνεῦμα ἅγιον zu δύναμις ὑψίστου steht, die Beziehung auf Gott unzweifelhaft macht.[4]

Daß aber in dem lukanischen Text, so wie er uns überliefert ist, eine übernatürliche Geburt angedeutet werden soll, wenn auch zart und verhüllt, ist heute wohl die Ansicht der Mehrzahl der Forscher.[5] Andererseits ist an die bekannten Versuche der Textkritik zu erinnern, die dieses Motiv durch Streichung einzelner Wörter und Verse aus dem Zusammenhange ausschalten möchte.[6] Daß unser Problem jedoch durch die Annahme einer Interpolation allein nicht gelöst wird, geht daraus hervor, daß der auf diese Weise gewonnene Text durchaus nicht den Eindruck der Vollständigkeit und inneren Geschlossenheit macht.[7] Harnacks Ansicht, die Worte in V. 36 und 37 hätten einen guten und straffen Sinn, wenn von einer Geburt durch Geisteswirkung vorher nicht die Rede war, scheint mir nicht haltbar zu sein.[8] Bei dem Hinweis auf Elisabeth handelt es sich um etwas wenigstens nach menschlichem Ermessen physisch Unmögliches. Das ist jedoch bei der Ankündigung der Geburt des Messias gerade auch nach dem Standpunkt Harnacks nicht der Fall.[9] Die Entfernung des dazwischenstehenden Textes zeigt vielmehr, daß die Verse 31 — 33 und V. 36 innerlich

---

4. Vgl. Handbuch zum Neuen Testament, 2. Band: Die Evangelien I Lukas, unter Mitwirkung von H. Greßmann, erklärt von H. Klostermann, Tübingen 1919, S. 373.

5. Vgl. Petersen, Die wunderbare Geburt des Heilandes, Tübingen, 1909, S. 17 f.; H. Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen, Teil I: Das Weihnachsfest, Bonn, 1889, S. 75 ff.; H. Greßmann, Das Weihnachsevangelium auf Ursprung und Geschichte untersucht, 1914, Ed. Norden, a. a. O., Büchsel, a. a. O.

6. Vgl. J. Hillmann, Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas kritisch untersucht = Jahrbücher f. protestant. Theol. XVII (1891) S. 225 ff.; A. Harnack, z. Lk. 1, 34, 35, Zeitschr. f. d. neutestam. Wiss. II (1901), S. 53 ff.); Spitta, Die chronologischen Notizen und die Hymnen in Lk. 1 und 2 = Zeitschr. f. neutestam. Wiss. VII, 1906; Merx a. a. O., S. 180.

7. Vgl. auch H. Usener, Geburt und Kindheit Christi, Zeitschr. für neutestam. Wiss. IV, 1903, S. 17; H. Zimmermann, Evangelium des Lukas Kap. 1 und 2 = Theol. Studien und Kritiken, 76. Jahrg. 1903, S. 281; Hilgenfeld, Die Geburt Jesu aus der Jungfrau in dem Lukas-Evangelium = Zeitschr. f. wiss. Theol. 44 (1901), S. 313.

8. Spitta hält außer V. 34, 35 auch V. 36 und 37 für interpoliert (vgl. a. a. O. S. 287 ff.).

9. Vgl. auch O. Bardenhewer, Mariä Verkündigung. Ein Kommentar zu Lk. 1, 26—38, Freiburg 1905 = Bibl. Studien X 5. Heft, S. 11.

nicht zusammengehören. Man könnte das „Wunder“ etwa darin sehen, daß der so lange sehnlich und bisher immer vergeblich erwartete Messias gerade jetzt zur Welt kommen sollte, oder auch in der ihm verheißenen „ewigen Herrschaft“ (V. 33). Aber beiden Gedanken fehlt die innere Beziehung zu dem physischen Wunder, das in den Versen 36 f. gemeint ist. Allerdings wird man Harnack darin zustimmen müssen, daß, wenn vorher an das größere Wunder einer Zeugung durch den heiligen Geist gedacht wäre, der Hinweis auf Elisabeth nur noch matt und wenig beweiskräftig wirkt.

Wir werden die Lösung der Schwierigkeit demnach auf anderem Wege zu suchen haben. Dabei muß zunächst betont werden, daß die beiden Ausdrücke *ἐπελεύσεται* und *ἐπισχίασει* (V. 35) sich zu einer übernatürlichen Empfängnis und überhaupt zu der Geburt eines Kindes neutral verhalten. Bei der Wendung „über dich kommen“ an das hebräische בוא אל zu denken, das von der Zeugung gebraucht wird, liegt wohl kein zwingender Grund vor. Büchsel[10] weist darauf hin, daß dieser Terminus Apg. 1, 8 wiederkehrt, eine besondere Beziehung auf die Erzeugung also nicht haben kann.[11] Wenn aber der hebräische Ausdruck בוא אל an unserer Stelle vorauszusetzen wäre, so könnte er doch keinesfalls in dem spezifischen Sinne des Zeugens gebraucht sein; denn dieser Auffassung würde das im Hebräischen weibliche Geschlecht des Wortes „Geist“ (= רוח) widersprechen. Wir werden zudem annehmen können, daß unser Text nicht auf das Verbum בוא אל zurückgeht, sondern auf צלח eindringen, über jemanden kommen, das 1. Sam. 10, 6 zur Bezeichnung einer Geistmitteilung verwendet wird. Die Erfüllung der Elisabeth und anderer Personen mit prophetischem Geist, sowie die sonstigen Samueliszitate Lk. 1 und 2 machen es nämlich wahrscheinlich, daß diese Stelle dem Verfasser unseres Berichtes vorschwebte, wenn auch Maria selbst nicht als Prophetin gedacht ist.[12]

Zu mannigfachen Spekulationen über die Geistvorstellung in unserem Verse hat der Ausdruck *ἐπισχιάζειν*

---

10. Vgl. a. a. O., S. 98.

11. Vgl. auch Jes. 11, 2; 61, 1; Lk. 4, 18 und Mt. 3, 16: *εἶδεν πνεῦμα θεοῦ . . . ἐρχόμενον ἐπ' αὐτόν.*

12. Zu dem Magnifikat Lk. 1, 46 ff. vgl. unten, S. 15.

Anlaß gegeben.[13] Er findet sich bekanntlich auch in der Verklärungsgeschichte (Lk. 9, 34; Mr. 9, 7; Mt. 17, 5), und Lukas erzählt hier (V. 35), etwas abweichend von den Parallelberichten, daß die Jünger erschraken, als sie in die Wolke, d. h. in ihren Schatten hineinkamen (*ἐφοβήθησαν δὲ ἐν τῷ εἰσελθεῖν αὐτοὺς εἰς τὴν νεφέλην*). Er versteht also unter dem Beschattetwerden ein Berührtwerden von dem Göttlichen (vgl. Lk. 1, 35: *καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι*), das selbstverständlich auch männlichen Personen widerfahren kann (vgl. Apg. 5, 15; 10, 44). Der Schatten kommt von oben herab, er bedeckt und umhüllt den Menschen, wird gleichsam eins mit ihm, ohne doch selbst etwas Körperliches zu sein. So ungefähr konnte man sich die Geistmitteilung im Bilde vorstellen, und dies wird bei der Wahl des Ausdrucks bestimmend gewesen sein.[14]

Die von Lukas überlieferte Darstellung ist scheinbar nicht frei von einem Widerspruch. Es wurde V. 27 gesagt, daß die Jungfrau, zu der der Engel Gabriel gesandt ist, die Verlobte des Davididen Joseph war. Die Ansicht, daß *ἐξ οἴκου Δαυείδ* sich auf *παρθένου* bezieht,[15] läßt sich durch den vorliegenden Text nicht rechtfertigen; denn nach der Wortstellung ist es das Wahrscheinlichste, daß der Verfasser sagen wollte, Marias Verlobter entstamme dem Hause Davids, und auch in der Verkündigung des Engels wird das vorausgesetzt. Merx (a. a. O.) weist auf den Stammbaum 3, 24 hin und meint, daß nur durch diesen der Gedanke 1, 32 faßbar würde, Gott werde dem künftigen Sohn der Maria den Thron „seines Vaters" David geben. Damit wäre aber die spätere Behauptung der Maria, daß sie noch keinen Mann „kenne" (V. 34), nicht vereinbar. Was der Engel vorher verkündigt hat, bezog sich, wie es auch dem Sinn einer Verheißung entspricht, auf die Zukunft, und an diese mußte Maria, die doch verlobt war, denken. Daher wäre der Einwand auch dann in

13. Vgl. A. Allgeier, Lk. 1, 35, Biblische Zeitschr. XIV (1916), S. 339 ff.; Semasiologische Beiträge zu *ἐπισκιάζειν* (Lk. 1, 35) aus Theophylakt und Philo = Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher, hrsg. v. N. A. Bees, 1. Bd. Berlin, 1920, S. 131 ff.; J. Hehn, *Ἐπισκιάζειν* Lk. 1, 35 = Bibl. Zeitschr. 14 (1916), 147 f.; Leisegang, a. a. O., S. 28 und die Widerlegung der Auffassung Leisegangs bei Büchsel, a. a. O., S. 198 Anm. 2; S. 199 Anm. 1.

14. Vgl. auch Büchsel, a. a. O., S. 198 f.

15. Vgl. B. Weiß, Die Evangelien des Markus und Lukas, Göttingen, 1901 (= Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament von Meyer) z. St.

ihrem Munde nicht völlig konzinn, wenn der Ausdruck γινώσκειν hier im Sinne des hebräischen Verbums ידע, Gen. 4, 1, gebraucht wäre.[16]

Kleinere Unebenheiten des Textes, so dem nicht eigentlich motivierten und daher stereotyp wirkenden μὴ φοβοῦ, Μαριαμ, V. 30 (vgl. Lk. 1, 12 f.), oder der „Eile" V. 39, deren Grund ebenfalls aus dem Zusammenhange nicht ohne weiteres ersichtlich ist, wird man keine entscheidende Bedeutung beimessen dürfen. Dagegen kann die Textkritik an V. 35 nicht vorübergehen. Hier scheint mir vor allem der Umstand Beachtung zu verdienen, daß der Titel „Sohn Gottes" (V. 32: υἱὸς ὑψίστου) in beiden Verkündigungen, V. 31 ff. und V. 35, einen verschiedenen Sinn hat. In V. 32 würde es sich nach dem Zusammenhange um die altorientalische Vorstellung von der göttlichen Hoheit des Königtums handeln, die durch Ps. 2, 7 auch für das Alte Testament belegt ist.[17] Dagegen wird V. 35 dies Prädikat allein auf die besondere Art der Geburt des Messias zurückgeführt, und zugleich mit der Abkunft von David fällt das Motiv der königlichen Herrschaft fort. Doch würde auch hieraus wohl nicht unbedingt auf verschiedene Verfasserschaft zu schließen sein. Derselbe Autor könnte sich bemüht haben, die vorhandenen disparaten Anschauungen in seinem Bericht miteinander zu verschmelzen. Man wird aber gerade in der Verheißung des Ehrentitels „Sohn Gottes" die Pointe der Verkündigung sehen müssen. Da fällt es auf, daß diese wichtige Angabe in zwei Reden des Engels vorkommt und in jeder offenbar selbständig, ohne Rücksicht auf die andere, stehen könnte. Zieht man ferner in Betracht, daß zwei sich einander ausschließende Voraussetzungen in dem Bericht kombiniert sind, indem nämlich nach der einen Maria mit Joseph verlobt ist, nach der anderen noch von keinem Manne „weiß", so drängt sich die Vermutung auf, daß wir es mit Parallelüberlieferungen zu tun haben.

Zur Erklärung dieses Textbestandes wird man nun aber nicht anzunehmen brauchen, daß eine nachträgliche Interpolation der Verse 34, 35 stattgefunden hat. Einfacher ist vielmehr die Erklärung, daß von dem Evangelisten, bezw. von dem Verfasser

16. Vgl. H. Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, Göttingen, 1903, S. 67 f.

17. Vgl. J. Weiß, Christus, Die Anfänge des Dogmas, Tübingen 1909, S. 19 f.; 80 f.

der aramäischen Grundschrift dieser Kapitel, zwei verschiedene Quellen kombiniert wurden.[18] Daß zwei Erzählungen über denselben Stoff umliefen, dürfte umso weniger befremden, als wir ja auch von den meisten andern Evangelienberichten verschiedene Rezensionen besitzen. Hier liegt es besonders nahe, an die parallelen Erzählungen von den Hirten (Lk. 2, 8 ff.) und den Magiern (Mt. 2, 1 ff.) zu erinnern. Zudem sind die Doubletten V. 31 — 33 und V. 35 in unserem Text nicht die einzigen Spuren eines doppelten Erzählungsfadens. Wir finden in dem Bericht des Lukas auch zwei sich inhaltlich entsprechende Begrüßungsworte des Engels (V. 28: *χαῖρε, κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ* und V.30: *μὴ φοβοῦ, Μαριάμ· εὗρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ*) und es sind ferner zwei Einwürfe der Maria (V. 29 und V. 34, der eine nur in Gedanken) vorhanden.[19]

Um die Bedeutung dieser Feststellungen für die Erklärung des Geistbegriffs in unserem Text aufzeigen zu können, müssen wir versuchen, den ursprünglichen Zusammenhang der einzelnen Teile des Berichts, der durch die Kompilation offenbar zerstört wurde, zu rekonstruieren. Es wird a priori anzunehmen sein, daß dadurch nicht nur die in der heutigen Textgestalt vorliegenden Widersprüche vielleicht beseitigt werden, sondern daß auch der uns besonders interessierende V. 35 dabei in eine neue Beleuchtung rückt.

Man kann zunächst von der Tatsache ausgehen, daß der Engel Gabriel in dem einen Bericht einer Jungfrau erscheint, die mit dem Davididen Joseph verlobt ist. Es spricht nichts dagegen, daß seine ersten Worte in dieser Quelle lauteten, wie die Ueberlieferung sie angibt: „Sei gegrüßt, du Begnadigte, der Herr ist (bezw. „sei") mit dir". Daß diese Anrede zuerst von Maria nicht verstanden wird (V. 29), ist nur natürlich. Sie kann ja nicht wissen, worin die besondere Gnade Gottes besteht, deren sie gewürdigt werden soll.[20] Ueberspringt man jetzt den zweiten,

---

18. Die Tatsache, daß der lukanische Text auf eine hebräische, bzw. aramäische Grundschrift aus judenchristlichen Kreisen zurückgeht, wird heute allgemein anerkannt.

19. Dieser Textbestand ist die Ursache der „Breite" (vgl. Büchsel, a. a. O., S. 196), durch die sich die Lukaserzählung von dem kurzen Bericht des Matthäus unterscheidet.

20. Auch das doppelte *παρθένος*, V. 27. das der Auslegung schon Schwierigkeit bereitet hat (vgl. B. Weiß, a. a. O. z. St., Harnack a. a. O.

wahrscheinlich dem Parallelbericht angehörenden Gruß (*μὴ φοβοῦ, Μαριάμ· εὗρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ*), so würde der Engel, mit dem Wort *ἰδού* beginnend (vgl. V. 31), der Jungfrau die Mitteilung V. 31 — 33 machen. Es ist wohl nicht zu bezweifeln, daß in diesem ausführlichen Bericht eine hinreichende Erklärung für den zunächst befremdenden Gruß liegt. Es bedurfte hier auch keines Hinweises auf die scheinbar der Natur zuwiderlaufende Geburt des Priestersohnes Johannes (vgl. V. 36). Der mit einem Davididen verlobten Jungfrau wird geweissagt, daß ihr künftiger Sohn wieder die Königswürde erlangen wird, die einst sein großer Ahn besessen hat. Das ist gewiß etwas Außergewöhnliches und war nicht ohne weiteres vorauszusetzen, andererseits enthielt aber die biblische Geschichte manches Beispiel einer unerwarteten Erhöhung niedrig geborener Personen. Von David selbst erzählte ja die heilige Schrift, wie jeder frommen Israelitin bekannt sein mußte, daß er ein Hirt war, ehe er an den Hof Sauls kam. Die hohen Ehren, die dem Sohne Marias verheißen werden, waren also nur dem Grade nach (ewiges Königtum), aber nicht in der Art von früheren Ereignissen verschieden. Es ist daher kein zwingender Grund vorhanden, daß die junge Braut, der hiermit ihr künftiges Geschick enthüllt wird, noch irgend ein Bedenken oder einen Widerspruch äußert, und so ist es wohl nicht unwahrscheinlich, daß dieser Bericht mit der schlichten Antwort Marias schloß: „Siehe, ich bin des Herrn Magd, es geschehe mir nach deinem Wort" (V. 38). Diese Worte zeigen sie in dem Licht einer frommen Israelitin, die selbstverständlich auch mit den messianischen Hoffnungen ihres Volkes wohl vertraut ist.[21]

Der zweiten Rezension ist der Einwand V. 34 zuzuweisen, und wir können die Worte hier ohne Einschränkung auffassen. Demnach erscheint der Engel der Jungfrau vor ihrer Verlobung,

---

z. St.), wird vielleicht daher rühren, daß Lukas zwei Quellen vereinigt hat, die am Anfang beide das Wort *παρθένος* enthielten.

21. Auch Spitta (a. a. O. S. 287 ff.) will die Worte V. 38 unmittelbar an V. 33 anschließen. Er stützt sich hierbei auf die Lesart des Kodex b, der V. 34 den Text hat: ecce ancilla domini, contingat mihi secundum verbum tuum und dafür die Worte *πρὸς τὸν ἄγγελον πῶς ἔσται τοῦτο ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω* unterdrückt. Wie jedoch H. J. Vogels (Handbuch der neutestamentlichen Textkritik, Münster i. W. 1923, S. 270) bemerkt, wird durch diese Lesart bezüglich des Urtextes nichts bewiesen. Dagegen läßt sich für die Zweiquellenhypothese aus unserer Stelle noch ein sprachliches

wodurch aber ebenfalls nicht etwa eine übernatürliche Geburt angedeutet werden soll. Es ist anzunehmen, daß das Motiv des Erschreckens aus dieser Quelle stammt. Es gehörte wohl zum typischen Bestande solcher Engelsvisionen (vgl. Lk. 1, 12; 2, 9; 24, 5). Dabei pflegen die von den himmlischen Boten Heimgesuchten in der Regel über die Erscheinung selbst zu erschrecken. Im Unterschied zu der andern Ueberlieferung, wo die Verwirrung Marias durch das Wort des Engels hervorgerufen wird, hat also die Rezension II wohl zu Anfang berichtet, daß Maria bei dem Eintreten des Engels erschrak. Dessen Worte werden daher durch die übliche Beruhigungsformel *μὴ φοβοῦ* eingeleitet, und im Anschluß daran erfreut der Engel das junge Mädchen durch die Mitteilung, daß es bei Gott Gnade gefunden habe.

Wie nun in der heutigen Textgestalt auf diese Worte sogleich die eigentliche Verkündigung folgt (V. 31 — 33), so wird auch in dieser Quelle der Engel sofort dazu geschritten sein, sich seines Auftrages an Maria zu entledigen. Für die Botschaft kommt jetzt nur noch V. 35 in Betracht. Die vollständige Rede des Engels lautete demnach: „Fürchte dich nicht, Maria, denn du hast bei Gott Gnade gefunden, heiliger Geist wird auf dich kommen, und Kraft des Höchsten wird dich überschatten. Deshalb wird auch das erzeugt werdende Heilige Sohn Gottes genannt werden“.[22]

Folgte jetzt, wie anzunehmen ist, in dieser Rezension der Einwand Marias: *πῶς ἔσται τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω*; so erhellt sofort, daß wir zu einem ganz andern Sinn der Verkündigung gelangen, als er aus der heutigen Stellung der Verse (34.35) sich zu ergeben scheint. Maria sagt nach dem überlieferten Text: „Wie soll das geschehen, da ich von keinem Manne weiß (bezw. keinen Mann „erkannt“ habe)?“;[23] und der

---

Argument entnehmen. Während das Wort *ῥῆμα* in V. 38 nichts anderes als „Wort“, „Ausspruch“ bedeuten kann, liegt in dem vorhergehenden Verse (37) das hebräische דבר = res zugrunde. In derselben Bedeutung finden wir die Vokabel *ῥῆμα* auch in den Kindheitsgeschichten Lk. 1,65 und 2,15 angewendet. Wenn auch der Gebrauch des Wortes in beiden Bedeutungen bei demselben Schriftsteller nicht unmöglich ist, so liegt doch in der unmittelbaren Aufeinanderfolge eine Härte.

22. Auch die Lesart *τὸ γεννώμενον ἐκ σοῦ ἅγιον*: „Das Heilige, das aus dir geboren wird“, würde einen guten Sinn ergeben.

23. Vgl. oben, S. 6 f.

Engel erwidert: „Heiliger Geist wird auf dich kommen, und Kraft des Höchsten wird dich überschatten, deshalb wird auch das erzeugt werdende Heilige Sohn Gottes genannt werden". Hiermit scheint allerdings angedeutet zu sein, daß an eine Geburt ohne Zutun eines Mannes gedacht ist, für den das Pneuma als Ersatz eintreten soll. Stellen wir dagegen die beiden Verse in die andere Reihenfolge (35 . 34), so würde einfach von einem künftigen Kinde die Rede sein, das dadurch, daß seine Mutter schon vor der Empfängnis von heiligem Geist und Kraft Gottes erfüllt war (beachte die Artikellosigkeit beider termini),[24] selbst mit Notwendigkeit zu etwas Heiligem werden mußte.

Die Berechtigung, unserm Text einen solchen Gedanken unterzulegen, wird aber dadurch noch in besonderem Maße erwiesen, daß er sich gerade in der hier rekonstruierten Form ungezwungen in den Rahmen der lukanischen Kindheitsgeschichten einfügt. Zu dem ersten Teil der Weissagung: *πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ,* bietet sich Lk. 1, 15 als Parallele dar, wo der Engel Gabriel verkündet, daß Johannes von Kind auf mit heiligem Geist erfüllt sein wird: *καὶ πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ.* Offenbar soll damit zum Ausdruck gebracht werden, daß der zum Vorläufer des Messias ausersehene Priestersohn schon ganz früh mit göttlichem Geist in Verbindung getreten ist.[25] Daher wird das Empfangen dieses Geistes sogar in die Zeit vor seiner Geburt verlegt, In noch höherem Grade mußte aber der Messias selbst mit heiligem Geiste begnadigt sein. Wenn jedoch Hilgenfeld[26] hieraus die innere Notwendigkeit einer Geburt durch den heiligen Geist, d. h. ohne irdischen Vater, ableitet (vgl. S. 200 f.), so muß dagegen eingewendet werden, daß dies nicht der nächstliegende und natürliche Fortschritt wäre. Eine naheliegende Steigerung des Gedankens ist es aber, wenn jetzt berichtet wird, daß *πνεῦμα*

---

24. Die Artikellosigkeit von *πνεῦμα ἅγιον* und *δύναμις ὑψίστου* spricht nicht unbedingt gegen eine persönliche Auffassung des Begriffs, läßt aber auch die andere Möglichkeit offen (vgl. Tosetti, a. a. O., S. 34 ff.). Am nächsten liegt in unserem Falle die unpersönliche Fassung, woraus aber nicht folgt, daß der Verfasser keinen persönlichen Geistbegriff kannte.

25. Daß einzelne Personen gelegentlich vom heiligen Geist erfüllt werden, wird mehrfach berichtet, vgl. Lk. 1,42, 67; 2,27.

26. Vgl. A. Hilgenfeld, Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu, Luk. I, 5 — II, 52 = Zeitschr. f. wiss. Theol. 44 (1901), S. 177—235.

ἅγιον bereits vor der Empfängnis — Maria konnte sagen: ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω — zu der Mutter kam. Dadurch wird es ganz unwiderleglich gemacht, daß der Messias zu keinem Zeitpunkt seines Lebens ohne göttliches Pneuma gewesen ist, und darum, weil dies der Fall war, — so reflektiert der Verfasser — ist Jesus ein Sohn Gottes gewesen.

Die beiden Ausdrücke πνεῦμα ἅγιον und δύναμις ὑψίστου stehen zu einander im Parallelismus membrorum und sind daher als verschiedene Benennungen derselben Sache aufzufassen[27] (vgl. Apg. 10, 38). Auch hier finden wir dasselbe Prinzip der Steigerung walten, das schon in dem Gedanken einer Geistmitteilung an Maria zum Ausdruck kam. Während 1, 17 vom Täufer gesagt wird, daß er im Geist und in der Kraft des Elias wandeln werde, wird Jesus selbst heiliger, also göttlicher Geist und Kraft des Höchsten zugeschrieben, und diese müssen — aus dem dargelegten Grunde — bereits auf Maria übergehen. Die Salbung mit Geist und Kraft, von der Apg. 10, 38 berichtet, bezw. die Taufe Jesu durch das Herabkommen des Geistes,[28] wird hier gleichsam in den Augenblick der Empfängnis verlegt, ein Gedanke, der für urchristliches Empfinden gewiß keiner weiteren Steigerung bedurfte.

Es entspricht wieder dem Schema solcher Erzählungen, wenn der Engel, als Antwort auf den Einwurf Marias, dieser ein Zeichen gibt, woran sie die Wahrheit seiner Verkündigung erkennen soll (V. 36, vgl. 1,20; 2, 12; bei Zacharias ist das „Zeichen" zugleich eine Strafe für seinen Unglauben). Es ist ein Schluß vom Größeren auf das Kleinere.[29] Der Engel will sagen: Wenn Elisabeth, die gealterte und sogar als unfruchtbar bekannte Frau des gleichfalls alten Priesters noch Mutter wird, um wieviel mehr darfst dann du bei deiner Jugend auf die Erfüllung der

---

27. Vgl. Tosetti, a. a. O. S. 83.

28. Vgl. J. Bornemann, Die Taufe Christi durch Johannes in der dogmatischen Beurteilung der christlichen Theologen der vier ersten Jahrhunderte, Lpz. 1896, S. 18.

29. Läßt man den Bericht in der überlieferten Form bestehen, so erhält man nur einen Schluß vom Kleineren auf das Größere (vgl. Harnack, a. a. O.), werden aber die Verse 36 f. an 33 angeschlossen, so werden zwei heterogene Tatsachen: die Erhebung des auf natürliche Weise geborenen Sohnes der Maria zum Messias und die auf physisch wunderbare Weise erfolgte Geburt des Johannes — miteinander verglichen (vgl. oben, S. 4 f.).

Weissagung hoffen. Es wird der Jungfrau also nichts über ihren künftigen Verlobten oder die Zeit ihrer Vermählung mitgeteilt. Ueber alles das ist noch der Schleier des Geheimnisses gebreitet.[30] Andererseits wird eine Verlobung und Verheiratung als selbstverständlich vorausgesetzt. Maria selbst hat ja die Botschaft des Engels so aufgefaßt, denn sonst hätte ihr Einwand *ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω* keinen Sinn. Wenn der Engel aber auf das Beispiel der Elisabeth verweist, so zeigt das ebenfalls, daß an keine übernatürliche Empfängnis in der Art, wie Mt. 1, 18 es darstellt, gedacht werden darf. Denn das Wunderbare bei der Geburt des Täufers besteht gerade darin, daß sowohl Zacharias selbst, als auch Elisabeth alt waren. Darauf bezieht sich der Zweifel, den der Priester dem Engel gegenüber ausspricht (V. 18). An ihnen beiden ist demnach das Wunder wiederholt worden, das einst an dem greisen Patriarchenpaar, Abraham und Sara, vollzogen wurde. Auch der Apostel Paulus faßte den Vorgang als eine Belebung der erstorbenen Leiber von beiden auf (vgl. Röm 4, 19), und bei dem Verfasser unserer Quellschrift dürfen wir die gleiche Meinung voraussetzen. Etwas anderes konnte auch Maria den Worten des Engels nicht entnehmen.

Gegen den aufgezeigten Zusammenhang unserer Rezension mit den übrigen Erzählungen der lukanischen Vorgeschichte scheint jedoch ein Einwand zu sprechen, den Harnack (a. a. O.) so formuliert hat: „Der Schriftsteller aber, der c. I, 20 die Worte des Zacharias (*κατὰ τί γνώσομαι τοῦτο;*) als Unglauben bezeichnet und mit harter Strafe belegt hatte (*ἔσῃ σιωπῶν ἀνθ' ὧν οὐκ ἐπίστευσας τοῖς λόγοις μου*), kann unmöglich die Maria das *πῶς ἔσται τοῦτο* haben sagen lassen. Oder wenn er es ihr in den Mund gelegt hat, so mußte er sagen, daß sie dafür gestraft worden ist.“ Dies Argument wird bei der hier vorausgesetzten Textform durch V. 37 entkräftet. Mit den Worten *ὅτι οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τοῦ θεοῦ πᾶν ῥῆμα* apelliert der Engel an den frommen Glauben der Jungfrau. Erst an dieser Stelle tritt also das Motiv einer Erprobung des Glaubens an die Erzählung heran. Es wird hier Maria dasselbe, scheinbar unmög-

30. Nach Spitta (a. a. O. S. 288 ff.) läßt die unmittelbare Beziehung der Worte Lk. 2,1 auf 1,80 es ganz unbestimmt, zu welchem Zeitpunkt nach der Geburt des Johannes die Geburt Jesu erfolgte. Nach dem Wortlaut von 1,80 liegt es nahe, anzunehmen, daß mehrere Jahre zwischen beiden Ereignissen lagen.

liche Ereignis verkündet, an dem Zacharias gezweifelt hatte. Der Einwand V. 34 war viel zu natürlich, um ihn als Unglauben zu verurteilen. Und auch das ist in Betracht zu ziehen, daß es sich bei Zacharias um einen im Amte altgewordenen Priester handelt, im Falle der Maria aber um ein junges Mädchen, bei dem der Engel selbstverständlich nicht die gleiche religiöse Erfahrung voraussetzen konnte wie bei jenem?[31]

Es zeigt sich nun auch, daß, im Gegensatz zu dem Priester, Maria sich vollkommen bewährt. Sie besteht die Probe, die für jenen zu schwer war. Der Engel hat die Jungfrau nach dem eindrucksvollen Hinweis auf die göttliche Allmacht verlassen (V. 38 b: *καὶ ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτῆς ὁ ἄγγελος*). Maria aber gibt ihren aufkeimenden Glauben dadurch zu erkennen, daß sie die in doppelter Hinsicht unwahrscheinlich klingende Botschaft des Engels, die bisher unfruchtbare Elisabeth werde trotz ihres Alters noch einen Sohn gebären, nicht etwa als unmöglich verwirft. Sie macht sich ohne Zögern (*ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις:* es werden wohl nur die notwendigsten Vorbereitungen getroffen) auf und reist „mit Eile" (V. 39) in das ferne Gebirge. Der Hergang verläuft also ganz parallel der lukanischen Weihnachtsgeschichte von den Hirten, denen auf dem Felde beim Hüten die Geburt des Heilands verkündigt wird (Lk. 2,8 ff.). Auch dort zeigen die Hirten ihren Glauben an die Engelsbotschaft zunächst nur dadurch, daß sie „in Eile" (V. 16: *σπεύσαντες*) das Kindlein (*βρέφος*) aufsuchen. Die Engel erhalten von ihnen ebenso wenig eine direkte Antwort wie der Engel Gabriel von Maria. Das Ende des Gesprächs wird in beiden Erzählungen dadurch angedeutet, daß berichtet wird, der, bezw. die Engel seien wieder fortgegangen (1, 38 b, vgl. 2, 15). Was die Hirten untereinander sprachen (2, 15), wird man ähnlich auch als Gedanken Marias voraussetzen dürfen.

Es fällt ferner auf, daß die beiden Verse Lk. 1, 45 und 2, 20 ungefähr denselben Gedanken ausdrücken. Wir erfahren aus ihnen, daß die Personen, denen die himmlische Offenbarung zuteil wurde, zum vollen Glauben an die Verkündigung gelangt sind. Marias Glaube an den Elisabeth betreffenden Teil der Botschaft schließt natürlich das Vertrauen auf die

31. Vgl. auch Hilgenfeld, a. a. O. S. 316.

ihr selbst geltende Verkündigung ein.[32] Das Bekenntnis wird in unserer Erzählung nur nicht Maria selbst in den Mund gelegt. Aber auch das darf uns nicht befremden, da ein Vergleich mit den andern Kindheitsgeschichten lehrt, daß Maria überall im Reden zurücktritt, und man sieht gerade darin eine Feinheit der Darstellung.[33] An das Magnifikat V. 46 ff. wird man hier nicht denken dürfen, obwohl die Worte 48 a gewiß eine beabsichtigte Parallele zu V. 38 sind. Es handelt sich in diesem Text, wie das *Ἔμεινεν δὲ Μαριὰμ σὺν αὐτῇ* V. 56 zwingend beweist, um einen Lobgesang der Elisabeth, nicht der Maria.[34]

Die zweite Rezension ist eng mit dem Komplex der Zachariasgeschichten verknüpft, wird also entweder im Zusammenhang mit ihnen, oder wenigstens in Anlehnung an sie entstanden sein. Andrerseits zeigen die zahlreichen wörtlichen Anklänge an die Rezension I, daß diese, in der wir vielleicht eine von den Christen verwertete, ursprünglich jüdische Messiaslegende vor uns haben,[35] die Quelle des Verfassers war. Dem entspricht es, daß

32. Auch bei den Hirten handelt es sich noch um ein *πιστεύειν*; denn sie sahen ja nur ein Kind vor sich und mußten „glauben", daß dies tatsächlich, wie die Engel ihnen kundgetan hatten, der künftige Heiland war. Ganz ähnlich liegt der Fall bei Maria, die ebenso aus der Erfüllung eines Teiles der Engelsbotschaft auf die Wahrheit des Uebrigen schließen mußte (vgl. Merx, a. a. O. S. 185).

33. Wenn Maria schon vorher (V. 38) ihren unbedingten Glauben und ihre Ergebenheit in Gottes Willen bekundete, so erscheint ihr Besuch bei der Verwandten eigentlich überflüssig. Usener (a. a. O. S. 3), der geneigt ist, die ganze Verkündigungsgeschichte aus dem Zusammenhange der Zachariaserzählungen auszuscheiden, nennt keinen andern Grund für die Reise, als daß Maria in ihrem Glücksgefühl die Verwandte aufsucht. Nach unserer Auffassung ist einerseits die Reise Marias, andrerseits die Mitteilung der Elisabeth V. 44 fest in dem vorhergehenden Text verankert. Denn jene dient dazu, den bereits vorhandenen, wenn auch noch nicht zur völligen Gewißheit gewordenen Glauben der Jungfrau zu erweisen, diese bringt die hier notwendige Bestätigung des einen Teils der Engelsbotschaft.

34. Vgl. A. Harnack. Das Magnifikat der Elisabet (Luc. 1, 46—55) nebst einigen Bemerkungen zu Luc. 1 und 2; Sitzungsberichte der Königl. preuß. Akad. der Wissenschaften, 1900, S. 538—56; Spitta, Das Magnifikat ein Psalm der Maria und nicht der Elisabeth, Theologische Abhandlungen für Holtzmann, 1902, S. 63—94, daselbst auch weitere Literatur.

35. Nach Greßmann (a. a. O.) ist auch die Erzählung von den Hirten eine Bearbeitung einer älteren, zuletzt jüdischen Legende von der Geburt des Messias.

auch von unserm Autor die Tradition vorausgesetzt wird, wonach der spätere Gatte Marias ein Davidide war, wenn anders wir in ihm zugleich den Verfasser der Weihnachtsgeschichte Lk. 2, 1 ff. oder ihrer Grundschrift zu sehen haben (vgl. auch 1, 69). B. Weiß (a. a. O.) motiviert seine Ansicht, daß der Evangelist 1,27 nicht von Joseph, sondern von Maria die davidische Abkunft aussagen wollte, unter anderm durch den Hinweis auf 2, 4. Dort werde als etwas Neues hervorgehoben, daß Joseph aus dem Hause Davids stamme. Nach unserer Scheidung der Quellen erklärt sich dieser scheinbar befremdende Umstand ohne weiteres (vgl. auch 2, 11: *ἐν πόλει Δαυείδ*).

Als Ergebnis unserer Erörterung dürfen wir somit feststellen, daß in den Quellen der lukanischen Verkündigungsgeschichte das *πνεῦμα* nicht für den irdischen Vater eingetreten ist. Wenn die heutige Beschaffenheit des Textes eine solche Annahme nahe legt, so erklärt sich das durch die Kombination beider Berichte. Freilich konnten wir auch eine direkte Beziehung zu der Vorstellung eines weiblichen heiligen Geistes nicht entdecken. Sollte aber auf eine solche nicht mittelbar aus dem Umstand zu schließen sein, daß nicht etwa der Vater des Kindes, sondern seine Mutter unter die Einwirkung des Geistes gestellt wird, so daß dieser gleichsam selbst zur himmlischen Mutter Jesu wird? Wie das Hebräerevangelium lehrt (vgl. unten, S. 38 f.), ist eine solche Spekulation in judenchristlichen Kreisen, vielleicht auch im Anschluß an die Taufgeschichte, vorhanden gewesen. Sie scheint auch psychologisch dem urchristlichen Denken (vgl. hebr. רוח fem.) näher zu liegen als die mythologische Vorstellung von dem göttlichen Vater, der sich eine irdische Jungfrau zur Gattin wählt. Jedenfalls ist aus unserer Erzählung, und diese Feststellung war der Zweck der vorliegenden Untersuchung, kein Argument dafür zu entnehmen, daß der hl. Geist, *τὸ πνεῦμα ἅγιον* schon in der ältesten Zeit männlich oder wenigstens als zeugende Potenz aufgefaßt wurde.[36]

---

36. Anders steht es natürlich um die Auffassung des griechischen Matthäusevangeliums (1, 18), die aber eine spätere Entwicklungsphase als unser Text darstellt.

II.

Wenden wir uns jetzt den Stellen zu, an denen im Neuen Testament die Vorstellung eines weiblichen heiligen Geistes auftaucht, so kommt in erster Linie die Anschauung des Apostels Paulus in der Erörterung Gal. 4, 21 ff. in Betracht.

Paulus will den Nachweis erbringen, daß die Christen vom jüdischen Gesetz frei sind. Er hat vorher, im dritten Kapitel des Briefes gezeigt, daß der Glaube im Heilsplan Gottes als das Mittel festgesetzt war, wodurch die Zugehörigkeit zum Volke Gottes gewonnen wurde. Der Glaube, nicht das Festhalten am jüdischen Nomos ist das geistige Band zwischen den Christen und dem Ahnherrn der Juden, das sie zugleich mit deren Gott verbindet. Gal. 4, 21 — 31 schlägt der Apostel formell wie inhaltlich einen andern Weg ein. In der Form schließt er sich der zu seiner Zeit besonders beliebten allegorischen Auslegung an, jedoch, wie Zahn bemerkt, „ohne die Geschichtlichkeit des im Alten Testament Berichteten im geringsten in Frage zu stellen".[1] Somit wird die Allegorie bei dem Apostel unwillkürlich zur Typologie, eine von ihm auch sonst angewandte Art der Betrachtung (vgl. I. Kor. 10, 6; 11; Röm. 5, 14). In ihrem Inhalt geht die Beweisführung diesmal von dem Umstand aus, daß sich von dem Stammvater des jüdischen Volkes zwei verschiedene Menschheitstypen herleiten lassen, und sie gipfelt in der Konstatierung, daß das „obere Jerusalem unsere Mutter" ist (vgl. V. 26. 31). Welche Gedanken und Vorstellungen liegen dieser Betrachtung zugrunde?

Abraham hatte zwei Söhne, die Mutter des einen war die Sklavin Hagar, die des andern eine Freie: Sara, die Stammesmutter der Juden. Das jüdische Volk ist aber dem Gesetz unterworfen, während die Christen frei sind. Es ergibt sich also die scheinbar paradoxe Folgerung, daß in Wirklichkeit diese als die wahren Nachkommen der Sara anzusehen sind, während die Juden auf der Seite der Magd stehen (vgl. 4, 31 — 5, 1). In diese einfache Erklärung schiebt sich eine zweite ein. Mit dem Ge-

1. Vgl. Zahn, Der Brief des Paulus an die Galater, Leipzig, 1905 z. St.

gensatz „frei“ und „unfrei“ verbindet sich die Antithese *κατὰ σάρκα* und *διὰ τῆς ἐπαγγελίας*, deren erstes Glied darauf hinweist, daß es sich im letzten Grunde wieder um den Gegensatz von *σάρξ* und *πνεῦμα* handelt, der auch sonst die Schriften des Apostels durchzieht. Denn da bei der Geburt Isaaks andere als sarkische Kräfte am Werke waren, so kann nur an das göttliche Pneuma gedacht werden. Tatsächlich wird V. 29 Isaak im Gegensatz zu seinem *κατὰ σάρκα* geborenen Halbbruder als der *κατὰ πνεῦμα* bezeichnet.[2] Demnach darf man aus unserer Stelle entnehmen, daß dem Apostel die Idee einer zweifachen Art der Geburt vorschwebte, einer sarkischen und einer pneumatischen.

Die allegorische Auslegung der alttestamentlichen Geschichte wird aber dadurch kompliziert, daß sie verdoppelt ist. Zunächst werden den Frauen Abrahams zwei Diatheken gegenübergestellt, und weiterhin werden sie mit dem jetzigen und dem oberen Jerusalem verglichen. Es liegt nahe, bei der einen Diatheke (vgl. V. 24) an den jüdischen Nomos zu denken.[3] Doch kann das Gesetz selbst hier nicht mit der *μήτηρ* (= *διαθήκη*) bezeichnet sein, da, wie noch zu zeigen ist, das Zitat V. 27 eine andere Deutung verlangt. Nun sind die Worte, die Paulus zum Beweis seiner Behauptung anführt, der Stelle 54, 1 (LXX) entnommen, und der Apostel konnte sogar die Beziehung auf Sara aus der prophetischen Schrift folgern, denn fast unmittelbar vorher (Jes. 50, 1 — 2) werden dort Abraham und Sara in ähnlichem Zusammenhange erwähnt.[4] Da ist es nur wahrscheinlich, daß Paulus

2. Die Gründe, weshalb vorher statt des zu erwartenden *κατὰ πνεῦμα* oder *διὰ τοῦ πνεύματος* die Wendung *διὰ τῆς ἐπαγγελίας* erscheint, sind leicht zu erkennen. Der Apostel legte erstens auf das Vorhandensein der Verheißungen im Volke Israel und ihre Beziehungen zu den Christen großes Gewicht (vgl. Röm. 9,3—9). Ferner kreuzen sich in unserm Gedankengange zwei Auffassungen. Nach der einen ist bereits die Geburt Isaaks im Gegensatz zur *σάρξ*, also in pneumatischer Weise erfolgt (V. 29), und es wurde gewissermaßen im Kleinen vorgebildet, was sich später, in der christlichen Zeit in großem Maßstabe vollziehen sollte. Andrerseits ist aber der Besitz des Pneumas den Christen vorbehalten; in das vorchristliche Stadium können daher nur die Verheißungen fallen, und erst Jesus hat ihre Erfüllung gebracht. So benutzt Paulus Rö. 9,9 das Wort der Genesis: (18,10 . 14) *κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον ἐλεύσομαι καὶ ἔσται τῇ Σάρρᾳ υἱός*.

3. Vgl. Zahn, a. a. O. z. St.

4. Vgl. Sieffert, Der Brief an die Galater. 1899, z. St. (in Meiers Kommentar zum N. Test.).

auch noch einen weiteren deuterojesanischen Gedanken herangezogen hat, nämlich den der ברית עם Jes. 42, 6 und 49, 8 (vgl. LXX): . . . *καὶ ἔδωκά σε εἰς διαθήκην γένους — καὶ ἔπλασά σε καὶ ἔδωκά σε εἰς διαθήκην ἐθνῶν, τοῦ καταστῆναι τὴν γῆν καὶ κληρονομῆσαι κληρονομίας ἐρήμους* (vgl. hierzu auch Gal. 4, 27: *τὰ τέκνα τῆς ἐρήμου* und V. 30: *οὐ γὰρ μὴ κληρονομήσει ὁ υἱὸς τῆς παιδίσκης . . .*).

Wie Sellin zeigt, ist an beiden Stellen nicht das ganze Volk, sondern der Prophet Moses angeredet.[5] Paulus konnte aber äußerst leicht diesem Wortlaut den Sinn entnehmen, den z. B. Marti in dem Text gefunden hat und so formuliert:[6] „Israel ist von Gott bestimmt zur Darstellung und Verwirklichung des Bundes Gottes mit dem Menschenvolk, in ihm ist der Bund Gottes mit den Menschen verkörpert und das Licht der Heiden erschienen, den Völkern die Gemeinschaft mit Gott, d. i. die wahre Religion und das Licht, d. i. das in ihr beschlossene Heil gebracht". Es wären also in diesem Zusammenhange die Begriffe Diatheke und Volk Israel identisch, und es ist anzunehmen, daß das auch die Meinung des Paulus an unserer Stelle war,[7] wobei jedoch zu beachten ist, daß sich das „Volk" für den Apostel nach alttestamentlichem Beispiel in die Vorstellungen von der Mutter und ihren Kindern spaltet[8] (vgl. V. 25). Er wollte Gal. 4, 24 etwa sagen: Diese sind zwei durch Völkerschaften (nämlich durch Juden und Christen) verwirklichte Bündnisse Gottes mit den Menschen, oder in anderer Form: Diese sind die Typen zweier Völkerschaften, die Bündnisse Gottes mit den Menschen darstellen. Wenn dann später (25 b) für die beiden Diatheken das *νῦν-* und das *ἄνω-*Jerusalem eintreten, so decken sich die Vorstellungen vollkommen, denn auch *ἡ νῦν Ἰερουσαλήμ* ist das Volk Israel, das als Mutter gedacht wird und in dem oberen sein Gegenbild hat. Auch die hinzugefügte nähere Bestimmung *μία μὲν ἀπὸ ὄρους Σινᾶ κτλ.* zwingt uns nicht, die konkrete Bedeutung des Ausdrucks *διαθήκη* aufzugeben. Der Gedanke wird

5. Vgl. E. Sellin, Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte, Lpz. u. Erl. 1922, S. 87 ff.

6. Vgl. Marti, Das Buch Jesaja, Tüb. 1900 z. St.

7. Vgl. die andern Nüancen des Wortes Gal. 3, 15; 17, I. Kor. 11, 25; II. Kor. 3, 6.

8. Die Kinder präexistieren in der Mutter und werden von ihr in der Zeit geboren. Vgl. Seeberg, Dogmengesch. I³ S. 142.

vielmehr sein, daß durch die Bundesschließung, die vom Sinai aus erfolgte, Israel zur Verkörperung des Bündnisses, also im Sinne der erwähnten Jesajastelle zur Diatheke gemacht wurde.

Diese Auffassung des Wortes ist schließlich auch aus V. 25 a zu entnehmen. Am deutlichsten würde das vielleicht aus der von Zahn befürworteten Lesart: *τὸ γὰρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ* hervorgehen.[9] Doch auch wenn das Wortspiel mit dem Namen Hagar, wie wahrscheinlich ist, von dem Apostel selbst ersonnen wurde, so ist anzunehmen, daß er bei dem Lande „Arabien" daran gedacht hat, daß nach vereinzelten biblischen Aussagen (Gen. 25, 12—18; 1. Chron. 5, 19; Ps. 83, 7; Bar. 3, 23) die Hagariten und Ismaeliten, also die Nachkommen der mit ihrem Sohne verstoßenen Magd, hier ihren Wohnsitz hatten. Dafür spricht das Zitat V. 30. Unmittelbar nach diesem Austreibungswort (Gen. 21, 10) verspricht Gott, daß er auch den Sohn der Magd zu einem Volke machen wolle (V. 13). Die Meinung des Apostels war also: Im Lande Arabien, wo Hagars Nachkommen leben — der mit seiner Mutter verstoßene Ismael, den Gott zu einem Volke werden ließ — dort bedeutet der Name Hagar den Berg Sinai. Der Apostel führt also gewissermaßen das Hagarvolk selbst als Zeugen dafür an, daß er nicht willkürlich die sinaitische Diatheke mit der Sklavin, statt mit der freien Sara verbunden hat.[10]

Paulus weist sodann darauf hin, daß jene sinaitische *διαθήκη* in der Gegenwart fortlebt, nämlich in dem jetzigen Jerusalem.[11]

---

9. Vgl. auch Lightfoot, St. Pauls Epistle to the Galatians, London, 1876, S. 192 ff.

10. Die Tatsache, daß Hagar als Stammesmutter arabischer Stämme galt, mochte dem Apostel während seines Aufenthalts in diesem Lande (vgl. Gal. 1,17) besonders vertraut geworden sein, vielleicht auch durch jene arabischen Legenden, in denen Hagar eine hervorragende Stelle einnimmt (vgl. Lightfoot, a. a. O. S. 181).

11. Durch die Partikel *νῦν* soll nach allgemeiner Ansicht der Gegensatz zu einem künftigen Gottesstaat ausgedrückt werden. Der Zusammenhang zeigt aber, daß *ἡ ἄνω Ἰερουσαλήμ* für ihn bereits in der Gegenwart existierte. Einfacher als die Annahme eines Wechsels der Vorstellung (Sieffert) erscheint daher eine andere Erklärung. Die Wahl der Partikel *νῦν* erfolgte nicht im Hinblick auf das „obere" Jerusalem, sondern das „jetzig", „gegenwärtig" ist mit dem vorhergehenden Gedanken zu verbinden. Als Subjekt von *συνστοιχεῖ* kommt dann nur Hagar (V. 24) oder, was gleichbedeutend ist, die alte Diatheke in Betracht, da das grammatisch nächste Beziehungswort, der Berg Sinai, keinen zeitlichen Gegensatz bilden würde. Von dem irdischen Jerusalem soll dasselbe gelten, was vorher von

Die heute lebenden Juden verkörpern den alten Bund, sind Repräsentanten des unfreien Hagarvolkes. Der Beweis für diese Behauptung ist einerseits das historische Faktum, daß der Ort der Bundesschließung das Land Arabien war, bezw., daß der Berg der Gesetzgebung im Lande der Hagarnachkommen mit dem Namen der Magd genannt wurde, andrerseits die Erfahrungstatsache, daß Israel noch heute in der Knechtschaft des Gesetzes lebt.

Ehe wir die parallelen Gedanken der Gegenseite aufsuchen, muß noch ein Blick auf das Zitat V. 27 geworfen werden, da es gewissermaßen den Prüfstein für die Berechtigung unserer Auslegung bildet. Wir fragen zunächst, wer denn in der Umdeutung unter dem *ἀνήρ* zu verstehen ist, der in dem Verse erwähnt wird. Die übliche Erklärung beruht darauf, daß in der von Paulus benutzten alttestamentlichen Stelle Jes. 54, 1 Gott selber als der Ehemann des Weibes Israel gedacht wird. Hiergegen erhebt sich jedoch ein Bedenken. In der Allegorie steht Gott selbst außerhalb des ehelichen Verhältnisses, in das er vielmehr durch eine Verheißung und deren Erfüllung bestimmend eingreift. Demnach ist er auch nicht in eine Parallele mit Abraham zu stellen, oder man müßte wieder annehmen, was allerdings nicht unmöglich wäre, daß eine Veränderung des Vorstellungsbildes stattgefunden hat. Es fällt aber gleichzeitig auf, daß Christus und sein Anteil an der neuen Bundesschließung bisher nicht erwähnt wurde. Erst 5, 1 oder, wenn dieser Vers noch zum Vorigen gehört, im letzten Satz des Abschnittes nennt ihn der Apostel als den Befreier der Christen. Sicherlich kommt aber durch diesen Hinweis ein in dem Zusammenhange zentraler Gedanke zum Ausdruck. Da nun offenbar das obere Jerusalem mit der die christliche Gemeinde gebärenden Mutter identisch ist (vgl. Phil. 3,20), so liegt es nahe, in Christus nach Eph. 5, 23 den *ἀνήρ* der „Kirche“ zu sehen, dessen Typus Abraham, der Ehemann der Sara ist.

Daß eine solche Vorstellung hier vorausgesetzt werden darf, lehrt ein Vergleich unseres Abschnittes mit den Gal. 3 entwickelten Gedanken. Gal. 3, 16 schreibt der Apostel: *τῷ δὲ Ἀβραὰμ ἐρρέθησαν αἱ ἐπαγγελίαι καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ ... ὅς ἐστιν Χριστός.* Aus den

---

Hagar, bzw. der Sinaidiatheke gesagt wurde: Beide gebären zur Knechtschaft (V. 24; 26). Der Hauptton liegt nicht auf *νῦν*, sondern auf *Ἰερουσαλήμ.*

Worten der Schrift „und deinem Samen“ folgert er, daß die Verheißungen, die dem Abraham gegeben wurden, durch Christus verwirklicht worden sind (vgl. auch V. 14a; 19b).[12] Durch das Motiv der διαθήκη, das in der Perikope Gal. 4 von wesentlicher Bedeutung ist, wird man sogar direkt auf Gen. 17, 7 hingewiesen: „Und ich will zwischen mir und dir meinen Bund aufrichten und zwischen (mir und) deinem Samen (deinen Nachkommen), der nach dir sein wird (die .... werden) für seine (ihre) ganze Zukunft, zu einem ewigen Bunde, so daß ich dir und deinem Samen, der nach dir ist, Gott bin“. Paulus deutete bekanntlich den Singular „dein Same“ auf Christus. Auf Grund dieser Weissagungen konnte der Erzvater dem Apostel daher als ein Typus erscheinen, dessen Gegenbild Christus ist. Ueberträgt man das auf die Allegorie im vierten Kapitel, so erhält man den Gedanken: Christus ist der Ehemann des als Frau und Mutter vorgestellten oberen Jerusalem.[13]

Eine neue Schwierigkeit entsteht freilich, wenn man fragt, wer denn nach der Meinung des Apostels der Abraham des alten Bundes war. Gott selbst kann aus dem angegebenen Grunde nicht in Betracht kommen, zudem ginge es natürlich nicht an, was im andern Falle unvermeidlich wäre, Christus in einen Gegensatz zu Gott zu stellen. Wenn man genau dem Schema folgen würde, das durch die Allegorie angedeutet wird, so müßten der Mann des irdischen und des himmlischen Jerusalem, des Volkes Israel und des Christenvolkes, eine Person sein, d. h. nach unserer Auffassung: Christus wäre auch der Ehemann des als Frau gedachten jüdischen Volkes gewesen. Das erscheint zunächst als eine logische Unmöglichkeit. Trotzdem bietet sich ein einfacher Weg, auch diese scheinbare Schwierigkeit zu beseitigen. Es ist dazu notwendig, einen Gedanken heranzuziehen, den R. Seeberg in seinem Werk „Ursprung des Christenglaubens“[14] ausgesprochen und eingehend begründet hat. Wie Seeberg zeigt, unterscheidet Paulus zwischen dem Vater- oder Schöpfergott, den er mit dem Wort θεός bezeichnet, und dem κύριος-Χριστός, dem

12. Vgl. Gen. 22, 18.

13. Vgl. R. Seeberg, Dogmengesch. I³, 1922, S. 142. Hiergegen spricht es nicht, daß in anderem Zusammenhange, Röm. 9, der Same Abrahams, nämlich die ihm „in Isaak“ berufenen „Kinder der Verheißung“ als Kinder Gottes bezeichnet werden (vgl. Röm. 9,7 f.).

14. Leipzig, 1914, S. 26 ff.

die regierende und erlösende Heilstätigkeit zukommt. Es wird nachgewiesen, daß der Apostel hierin ebenso wie Philo bei seinen Spekulationen über die beiden *δυνάμεις* Gottes auf dem Boden der rabbinischen Theologie steht, doch nicht, ohne sie in einer seinen eigenen Anschauungen gemäßen Weise zu modifizieren. Paulus bezieht alttestamentliche Zitate mit *κύριος* auf Christus, und aus Phil. 2, 9 geht hervor, daß er „mit vollem Bewußtsein den Kyriosnamen als אדוני resp. יהוה, d. h. als den Namen des alttestamentlichen Bundesgottes deutet" (a. a. O. S. 29). Ferner beweist I. Kor. 10, 4, daß Christus nach der Meinung des Apostels schon beim alten Bunde tätig war.[15]

Durch diese Feststellungen fällt Licht auf die Meinung des Apostels im Galaterbrief. Abraham ist der Typus des Jahwe-Christus und zwar sowohl für dessen Beziehung zum alten wie zum neuen Bunde. Freilich ist Jesus nicht in dem Sinne Bundesgott des israelitischen Volkes, daß er als der Urheber des jüdischen Nomos anzusehen wäre. Ueber die Stiftung des jüdischen Nomos hat Paulus, wie Gal. 3, 19 f. zeigt, seine eigenen Gedanken. Andrerseits bezeichnet er aber auch das Gesetz als pneumatisch (Röm. 7, 14: *οἴδαμεν γὰρ ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν*). Die Auffassung des Apostels, wie sie für unsere Stelle vorauszusetzen ist, können wir wieder seinen Ausführungen I. Kor. 10, 1 ff. entnehmen. Wenn er dort hervorhebt, daß die Israeliten während ihrer Wanderung pneumatische Speise aßen und pneumatisches Wasser tranken, nämlich aus dem nachfolgenden Felsen, der Christus war, so erscheint das als eine Parallele zu der Einsetzung des neuen Bundes, von der das nächste Kapitel (11) berichtet. Gal. 4, 21 ff., wo nicht die Gleichartigkeit, sondern die Inferiorität der alten Diatheke der neuen gegenüber bewiesen werden soll, ist natürlich die Gesetzgebung als Akt der Bundesschließung gedacht.

Aus dem aufgezeigten Zusammenhange ist ersichtlich, inwiefern in dem Zitat V. 27 das Hagar-Israel, *ἡ νῦν Ἰερουσαλήμ*, offenbar im Gegensatz zu dem oberen Jerusalem als die „den Mann habende" charakterisiert werden kann. Nicht, wie Sieffert meint (a. a. O.), wird hier von Paulus Gottes Verhältnis zu den Juden allgemein als ehelicher Verkehr gekennzeichnet; das tertium comparationis ist auch nicht nur, wie Zahn voraussetzt,

15. Vgl. R. Seeberg, Nähe und Allgegenwart Gottes, S. 37 ff.

die anfängliche Unfruchtbarkeit des oberen Jerusalem, die später in Fruchtbarkeit gewandelt werden soll. Vielmehr entspricht der Gesetzesdienst Israels der Art, durch die Hagar, die erste Diatheke, zur „Frau" Abrahams wurde. In diesem Sinne wird es zu verstehen sein, wenn ἡ ἄνω Ἰερουσαλήμ hier augenscheinlich als die den Mann nicht besitzende Sara gedacht ist. Obgleich keine sarkischen Beziehungen durch den jüdischen Nomos zwischen der oberen ἐκκλησία und dem Bundesgott vorhanden sind, wird ihr doch ein reicher Kindersegen zuteil werden, nämlich auf pneumatischem Wege durch die schöpferische Verheißung des Vatergottes. Erst auf diese Weise steht das Zitat in vollkommenem Einklang mit dem Gang der Beweisführung.[16]

Während wir es auf der einen Seite der Allgorie mit einer lückenlosen Entwicklung zu tun haben, sind auf der andern Seite mehrere Glieder zu vermissen. Es kann aber jetzt auf Grund unserer Feststellungen versucht werden, auch die nicht ausgesprochenen Gedanken zu ergänzen. Ich möchte die zweite, von der befreiten Sara herzuleitende Reihe so formulieren: die andere Diatheke stammt aus dem Himmel, wo auch die wahre Heimat der Christen ist (Phil. 3, 20). Sie gebiert zur Freiheit, weil keine sarkisch-nomistischen Beziehungen zwischen ihr und ihrem Ehemann Christus bestehen, und sie entspricht daher der Sara. Sie ist das obere Jerusalem, die freie Mutter aller vom Gesetze freien Christen.

Wir haben jetzt noch folgendes zu erwägen. Wenn Hagar nur Kinder κατὰ σάρκα gebiert, so erklärt sich das aus ihrer eigenen sarkischen Natur, die in der Allegorie durch ihre Unfreiheit angedeutet wird. Im Gegensatz dazu ist Sara eine Freie, also von Natur so beschaffen, daß sie freie Kinder κατὰ πνεῦμα erzeugen kann. Auf Juden und Christen angewandt, ergibt das folgende Antithese: Weil Israel sarkisch veranlagt war (vgl.

16. Man könnte vielleicht annehmen, daß dem Apostel zugleich mit dem „oberen Jerusalem" ein himmlischer Zionsberg vorschwebte. Wie man aus 1. Kor. 10,4 ersieht, konnte bei ihm der „Fels" als Symbol Christi gelten. In der Gestalt der ἀκολουθούσης πέτρας ist Christus den Israeliten in das Land Kanaan nachgezogen, und zu dem oberen Jerusalem gehört auch der obere Zion (vgl. Hbr. 12.22). Es könnte auch wieder eine Jesajastelle die Quelle des Gedankens gewesen sein: Jes. 51,1b f. (vgl. Phil. 3,20), wo Abraham mit einem Felsen verglichen wird. Unsere Parallele Jahwe — Christus (vgl. oben, S. 31 f.) wird dadurch um einen weiteren Zug vermehrt; denn auch Jahwe war ursprünglich ein „Gott der Berge" (vgl. unten, S. 24).

1. Kor. 10, 4 ff.), konnte mit ihm nur ein nomistisch-sarkischer Bund geschlossen werden (vgl. Röm. 7, 5: *ὅτε γὰρ ἦμεν ἐν τῇ σαρκί, τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν τὰ τοῦ νόμου ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν* ...), dem oberen Jerusalem, das selbst freier Geist ist, werden Kinder *κατὰ πνεῦμα* gegeben (vgl. Gal. 5, 18; 2. Kor. 3, 17). Man wird demnach zu der Annahme geführt, daß der Apostel mit der freien Sara den freien Geist meinte, das *πνεῦμα ἅγιον*, das die Christen gebiert und selbst präexistent ist.[17] Die volle Bestätigung dieser Hypothese bringt uns wieder ein Vergleich mit Gal. 3. Paulus hat die himmlische Gemeinde mit dem Begriff der Diatheke und mit einer Verheißung Gottes in Verbindung gebracht. Die Segensverheißung, die Gal. 3 im Mittelpunkt der Betrachtung steht, ist in ihrer Anwendung auf Christus nach 14 b eine *ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος* (gen. obj., vgl. Sieffert z. St.). Die Gläubigen empfangen durch Christus den Segen, nämlich den Geist (vgl. Röm. 8, 9). In den Abrahamsgeschichten korrespondiert der Verheißung des Segens, Gen. 22, 18, die Verheißung des Bundes, den Gott mit Abraham, bezw. mit „seinem Samen" schließen will (Gen. 17, 7, vgl. oben). Dies zweite Motiv hat Paulus in der Allegorie des vierten Kapitels verwendet. Da nun auch hier, wie wir sahen, Christus das Gegenbild Abrahams ist, so kann unter dem Bunde, der Mutter, die Kinder *κατὰ πνεῦμα* gebiert, kaum etwas anderes verstanden werden als unter dem „Segen" Gal. 3, 14, nämlich der Christus von Gott verheißene Geist.

Wir stehen somit am Ende unserer Interpretation der Allegorie des Paulus von dem „oberen Jerusalem" und können ihren Grundgedanken in folgender Weise formulieren: Christus, ein zweiter Abraham,[18] verbindet sich mit der als „heiliger Geist" präexistierenden Kirche, und infolge dieser nicht nomistisch-sarkischen Verbindung (= Vermählung) werden durch göttliche Gnadenwirkung Kinder *κατὰ πνεῦμα* ins Leben gerufen, die an der Freiheit ihrer himmlischen Mutter teilhaben, „mit ihr eine pneumatische Einheit bilden"[19] (vgl. auch Eph. 5, 22: Christus das Haupt, die Kirche sein Leib.)

17. Zu der jüdischen Idee der Gemeinschaft des Menschen mit einer übersinnlichen, geistigen „Sphäre" vgl. Volz, a. a. O. S. 57.

18. Vgl. die Parallelen zwischen Adam und Christus Röm. 5,12 ff. 1. Kor. 15,45 ff.

19. Vgl. Seeberg, Dogmengesch. I[3], S. 142.

Der Versuch einer möglichst genauen Rekonstruktion des Gedankenganges hat zu dem Ergebnis geführt, daß Paulus sich hier den heiligen Geist weiblich vorstellte, als Mutter der Gläubigen, zu Christus im Verhältnis der Ehefrau stehend. Den Geist dachte der Apostel sich etwa in der Art, wie sich das Judentum die רוח אלהים (Gen. 1, 2) vorzustellen pflegte: als das Prinzip alles (für Paulus: religiös-sittlichen) Lebens und jeder (geistig-sittlichen) Lebensäußerung.[20] Zugleich identifizierte er ihn mit dem präexistenten himmlischen Jerusalem der rabbinischen Theologie.[21] Die Auffassung einer Stadt oder eines Volkes als Mutter ist alttestamentlich,[22] und auch die weibliche Hypostase war eine dem Judentum damaliger Zeit geläufige Vorstellung.[23] Es muß aber gesagt werden, daß die Anschauung des Apostels, die der Anerkennung einer weiblichen Gottheit nahekommt und an die Konstituierung einer mythologischen Göttertrias streift,[24] hiermit nicht ausreichend erklärt wird. Wir werden daher, um zum vollen Verständnis der vorliegenden Idee zu gelangen, noch andere religionsgeschichtliche Tatsachen berücksichtigen müssen.

Es liegt nahe, an einen Einfluß der polytheistischen Umwelt zu denken, wird doch auch sonst das starke Hervortreten pneumatischer Erlebnisse bei Paulus wie bei Lukas auf kleinasiatisch-griechischen Einschlag zurückgeführt.[25] So sehr man aber geneigt sein wird, einen zum Teil vielleicht unbewußten Einfluß des Milieus auf die Gedankengänge des Apostels zuzugeben, so unwahrscheinlich wäre aus psychologischen Gründen der Schluß, er habe etwa in seinem „oberen Jerusalem" die unter

---

20. Vgl. Hamburger, Realenzyklopädie für Bibel und Talmud, Breslau, 1870, I, S. 416 ff. u. 421 f.

21. Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Lpz. 1907, S. 451 f.

22. Vgl. Gunkel, Schöpfung und Chaos, zweite unveränderte Aufl., Göttingen, 1921, S. 371.

23. Vgl. Greßmann-Bousset, Die Religion des Judentums im spät-hellenistischen Zeitalter, 3. verb. Aufl. Tüb. 1926, S. 342 ff.; Lightfoot, a. a. O. S. 198 ff.; W. Schencke, Die Chokma (Sophia) in der jüdischen Hypostasenspekulation. Ein Beitrag zur Geschichte der religiösen Ideen im Zeitalter des Hellenismus, Christiania 1913, S. 78 ff.; P. Volz, a. a. O. S. 180 ff.

24. Andrerseits ist für den Apostel Christus selbst das πνεῦμα (vgl. 2. Kor. 3,17).

25. Vgl. Volz, a. a. O. S. 198 f.

verschiedenen Namen erscheinende weibliche Gottheit des kleinasiatischen Kulturkreises nachbilden wollen (vgl. Apg. 19). Paulus wollte gewiß kein christliches Pantheon schaffen. Das Eigentümliche an der Pneumaidee des Apostels besteht aber darin, daß der weibliche Geist als die Mutter der Christen vorgestellt wird. Paulus war von den Bewußtsein erfüllt, durch die geistige Verbindung mit Christus ein neuer Mensch geworden, zu sein, ein von der nichtchristlichen Menschheit verschiedenes Wesen empfangen zu haben. Der neue Geist, der die Christen beseelte, erweckte in ihnen den Glauben, direkt mit der Gottheit in Berührung gekommen zu sein. Deshalb nannten sie sich *ἅγιοι*.[26] Das Verhältnis der pneumatischen Menschheit zu Gott ist im letzten Grunde die Frage, die Paulus Gal. 4, 21 ff. zu beantworten sucht, und damit eröffnet sich uns der Ausblick auf einen Zusammenhang, der bis zu den ältesten, primitiven Reflexionen religiöser Art hinaufreicht. D. Nielsen weist auf die „so charakteristischen semitischen Personennamen" hin, „die durch ihren ausgeprägten religiösen Inhalt so stark von der Onomatologie aller andern Völker abweichen". Besonders fällt eine Klasse auf, wo die Gottheit mit eigentümlichen Verwandtschafts- oder Familiennamen bezeichnet wird, vor allem solchen, wo sie Ab oder 'Amm „Vater", Ah „Bruder" und 'Emm ('Umm) „Mutter" genannt wird. Das Rätsel dieser Erscheinung wird nach Nielsen gelöst, wenn man die Existenz einer Götterfamilie erkannt hat, von der auch die Menschen abstammen.[27]

Die Forschungen auf dem Gebiet der israelitischen Religionsgeschichte haben ergeben, daß auch die Religion der Hebräer von Hause aus in einem gewissen Umfange mit den Religionen aller andern semitischen Völker eine gemeinsame Grundlage hatte.[28] Auch bei ihnen wurde die phönizische Götterdreiheit verehrt, de-

26. Vgl. zu dem Begriff der Heiligkeit im Alten und Neuen Testament Wolf W. Graf Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte, Lpz. 1876/78, Heft II, S. 17; Seeberg, Christliche Dogmatik I, S. 514, II, S. 487.

27. Vgl. Ditlef Nielsen, Der dreieinige Gott in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, 1. Band: Die drei göttlichen Personen, Kopenhagen, Christiania, Berlin, London, 1922, S. 75 ff.

28. Vgl. Wolf W. Graf Baudissin, Adonis und Esmun, Eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und an Heilgötter, Lpz. 1911; Böhl, Kanaanäer und Hebräer, Untersuchungen zur Vorgeschichte des Volkstums und der Religion Israels auf dem Boden Kanaans, Diss. Greifswald 1911; Nielsen a. a. O.

ren weibliche Gottheit „im letzten Grunde mit der babylonisch-assyrischen Istar identisch ist", und deren „verschiedene Formen im Alten Testament in dem Plural Astarot zusammengefaßt werden".[2] Sie galt, wie Baudissin weiter ausführt, als Mutter der Lebendigen, als Erhalterin und Schützerin des Lebens und ganz allgemein als die gebärende Kraft der Natur. Ihr Symbol waren daher die Quellen oder „die „grünen Bäume", so wie dem männlichen Gott der Fels (Stein) heilig war.[30]

Verfolgt man die Spuren einer solchen Anschauung im Alten Testament, so zeigt es sich, daß zwei verschiedene Zweige zu unterscheiden sind. Der eine ist der von den Propheten bekämpfte Volksglaube, der sich vorurteilslos dem in Kanaan und seinen Nachbarländern vorgefundenen Kultus anpaßte. Hierher gehört wohl die Angabe Jer. 2, 27, das Volk bezeichne Baum und Stein als Vater und Mutter. Hölscher vermutet allerdings, daß dieser Glaube letzten Endes totemistisch sei.[31] Aber mit Rücksicht auf Baudissins Feststellungen ist die Annahme wahrscheinlicher, daß Stein und Baum, die an allen Kultstätten vorhandenen Heiligtümer, Symbole der dort verehrten Gottheiten waren. Demnach werden wir in der bei Jeremias erwähnten Abgötterei einen Rest des alten Glaubens zu sehen haben, daß die Menschen von den Göttern abstammen. Auf dieselbe Idee weist Jes. 51, 1 f. hin, wo der Prophet, für den natürlich der Gedanke einer physischen Zeugung durch Gott ebenso unmöglich war wie die Vorstellung einer weiblichen Muttergöttin, die menschlichen Stammeltern des jüdischen Volkes, Abraham und Sara, mit dem Felsen und der in den Felsen gehauenen Brunnenhöhlung[32] vergleicht. In ähnlicher Weise, wahrscheinlich ebenfalls in polemischer Absicht, wird Gen. 3,20 b Eva als אם כל-חי bezeichnet. Deut. 32, 17 wird dem Volke vorgeworfen, daß es den neuen Göttern opfere, die es vorher nicht kannte. Den falschen Götzen stellt der Verfasser des Liedes den Gott Israels gegenüber (V. 18): צור ילדך תשי ותשכח אל מחלך. Auch aus diesen Worten ist zu erkennen, daß man die heidnischen Gottheiten wohl als Vater und Mutter verehrt hat, wahrscheinlich wieder in der Gestalt von Stein und

29. Vgl. Baudissin, Adonis und Esmun, S. 21; Nielsen, a. a. O. S. 3.
30. Vgl. Böhl, a. a. O. S. 45.
31. Vgl. Hölscher, Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion, Gießen, 1922, S. 24.
32. Das Wort בור ist nach Marti eine Glosse.

Baum (vgl. V. 37: ואמר אי אלהימו צור חסיו בו). Im Gegensatz zu einem solchen Kultus wird Jahwe, der selbst ursprünglich ein *Ζεὺς ὄρειος* war[33]), als der „Fels" und Erzeuger Israels bezeichnet (vgl. V. 31: „denn unser Fels ist nicht wie ihr Fels").

Die phönizische Erd- und Muttergöttin wurde später der Erde entrückt und verschmolz mit der Himmelskönigin Istar, deren Kultus wahrscheinlich durch die Assyrer nach Palästina gebracht wurde (vgl. Jer. 7, 17 f.; 44, 17 ff.).[34] In der gesetzlichen Periode verschwanden selbstverständlich die Reste des Heidentums. Aber das Verwandtschaftsgefühl zwischen Gott und Mensch, das den innersten Kern der semitischen Religion darstellt,[35] lebte wohl unter der Oberfläche im Volksglauben weiter, und „kein Verwandtschaftsverhältnis enthält eine so innige, zärtliche und zu gleicher Zeit feste und dauernde Beziehung... wie das Verhältnis zwischen Mutter und Kind."[36] So begegnet uns die Himmelskönigin wieder Apk. 12 im Zusammenhang mit dem Mythus von der Geburt und Verfolgung eines göttlichen Kindes, und „das Judentum hat in diese uralte Tradition seine religiösen und politischen Schmerzen und seine Sehnsucht nach einem göttlichen Erlöser eingetragen".[37] Volz setzt die Vorstellung der Geisthypostase als Mutter auch bereits für den Volksglauben voraus.[38]

Neben dieser Entwicklung, die im offenbaren Gegensatz zu der monotheistischen Religion Israels steht, läuft eine zweite her. Man findet sie unmittelbar im Rahmen der prophetischen Verkündigung. Baudissin spricht in seinem Werke „Adonis und Esmun" (S. 588 f.) die Vermutung aus, daß einzelne Bilder der prophetischen Sprache aus kanaanäischen Vorstellungen geschöpft wurden. Mir scheint im Deuterojesaja ein solches Bild vorzuliegen, das auf die nahe Berührung mit einer Religion zurückgeführt werden muß, in der eine Muttergöttin eine besondere Bedeutung er-

33. Vgl. H. Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, Göttingen, 1905, S. 78.

34. Vgl. Baudissin, Adonis und Esmun, S. 21; H. Zimmern, Keilinschriften und Bibel, Berlin, 1903, S. 28; Ed. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine, Leipzig, 1912, S. 57.

35. Vgl. Nielsen, a. a. O. S. 335 f.

36. Vgl. Nielsen, a. a. O. S. 336.

37. Vgl. Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, Göttingen, 1903, S. 57.

38. Vgl. Volz, a. a. O. S. 180.

langt hatte. Wir sahen bereits, daß Jes. 51, 1; 2 wohl auf eine ähnliche Vorstellung angespielt wird, wie sie Jer. 2, 27 beschrieben ist (vgl. oben). Hier nehmen Abraham und Sara die Stelle der heidnischen Gottheiten ein. Derselbe Prophet deutet aber zugleich die Geschichte der irdischen Stammeltern Israels auf das Verhältnis Gottes zum Volke (vgl. Jes. 49, 20 ff.; 50, 1; 54, 1 ff.). Dadurch wird die Vermutung nahe gelegt, daß zwischen jenem Volksglauben und dem Bilde von der Ehe Gottes mit Israel ein innerer Zusammenhang besteht. Wie der Prophet in Jahwe den Vatergott sieht, so wird ihm Israel, bezw. die Personifikation des Landes Kanaan (vgl. die phönizisch-kanaanäische Erdgöttin) zur „Mutter". Der strenge Monotheismus, der keine zweite „Gottheit" neben Jahwe duldete, blieb vollkommen gewahrt, auch der Gedanke an eine physische Zeugung liegt dem Bilde von der Ehe Jahwes selbstverständlich fern (vgl. 54, 5 כי בעליך עשיך). Vom psychologischen Standpunkt aus deckt sich jedoch die prophetische Vorstellung mit dem Glauben an eine Abstammung von Gott (vgl. auch Hosea 2, 18, 21 f.).

Noch an einem andern Punkte läßt sich eine solche Beziehung zwischen der Denkweise der Propheten und der heidnischen Mythologie vermuten. Die Muttergöttin ist, wie Baudissin ausführt,[39] nicht überall eine reine Naturgöttin geblieben. Sie steht auch an der Spitze einer Stadt oder eines Staatswesens. Sollte da nicht mit dieser religiösen Vorstellung des Heidentums die im Alten Testament so häufige Personifizierung einer Stadt zusammenhängen? Welche andern Gründe man dafür auch geltend machen kann (Erinnerung an ein früheres Matriarchat?[40] Von einem solchen sind wenig Spuren vorhanden), vor allem werden bei der Bildung der Idee, wenigstens dort, wo sie zuerst konzipiert wurde, die Zeitumstände mitgesprochen haben. Namen wie 'Anatôt und Bethanien in der Gegend von Jerusalem zeigen, wie eng sich die Bewohner dieser Ortschaften mit der von ihnen verehrten Göttin 'Anat verbunden fühlten. Der aufgeklärte Prophetismus machte natürlich aus der Göttin eine menschliche Gestalt.

Wenden wir uns nach dem kurzen Ueberblick über die Entwicklung im Alten Testament zu dem Apostel Paulus zurück, so

39. Vgl. „Adonis und Esmun" S. 23.

40. Vgl. W. Robertson Smith, Kinship and marriage in early Arabia, New edition, London 1903.

können wir sagen: Paulus hat die poetischen Motive des als Gemahlin Jahwes gedachten Volkes Israel und der als Mutter ihrer Bewohner vorgestellten Stadt aufgenommen, ihnen aber im Gegensatz zu ihrer abstrakten Verwendung bei den Propheten die ihnen ursprünglich, wenigstens in der Phantasie des Volkes, eignende Realität zurückgegeben, in dem er sie mit der Geistidee verknüpfte. Da ferner wohl anzunehmen ist, daß der von der monotheistischen Religion unterdrückte Volksglaube an die „Mutter aller Lebendigen" (vgl. Gen. 3, 20) bereits wieder in der volkstümlichen Idee der mütterlichen ruah zum Vorschein gekommen war (vgl. oben S. 29), so hat Paulus die beiden, zunächst getrennt verlaufenden, doch aus gemeinsamer Wurzel entsprossenen Zweige, den populären und den prophetischen, zu einer neuen Einheit zusammengefaßt. In dem „oberen Jerusalem", das *ἡ μήτηρ ἡμῶν* ist, hat das uralte religiöse Motiv der Muttergöttin aufs neue Gestalt gewonnen, wobei es aber zugleich aus den Banden des Naturhaften befreit und zu reiner Geistigkeit erhoben wurde.

Das Motiv des oberen Jerusalem, dem man bei Paulus nur einmal im Galaterbrief begegnet, erscheint in der Apokalypse Joh. auf mehrfache Weise mit dem Text verflochten. Bereits innerhalb der einleitenden Kapitel findet sich eine für die Anschauung des Verfassers charakteristische Stelle. Dem Christen, der sich in der Stunde der Versuchung bewährt hat, wird 3, 12 verheißen: *Ὁ νικῶν, ποιήσω αὐτὸν στῦλον ἐν τῷ ναῷ τοῦ θεοῦ μου, καὶ ἔξω οὐ μὴ ἐξέλθῃ ἔτι, καὶ γράψω ἐπ αὐτὸν τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ μου καὶ τὸ ὄνομα τῆς πόλεως τοῦ θεοῦ μου, τῆς καινῆς Ἱερουσαλὴμ ἡ καταβαίνουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ μου, καὶ τὸ ὄνομά μου τὸ καινόν.* Hierzu bemerkt Bousset:[41] „Wie der Name Gottes die Zugehörigkeit zu Gott bezeichnet, so der Name der Stadt Jerusalem das Bürgerrecht in ihr". Bei dieser Erklärung wird das neue Jerusalem als etwas Unpersönliches gedacht, wie es freilich mit dem Stadtbegriff im Einklang stehen würde. Doch ist der Name in eine Reihe mit den Namen Gottes und Jesu gestellt und Apk. 19, 7; 8; 21, 2; 22, 17 geht die Vorstellung der Stadt in die von der Braut des Lammes über. Daraus ist zu schließen, daß

41. Vgl. W. Bousset, Die Offenbarung Johannis, Göttingen[2] 1913; Zahn, Die Offenbarung des Johannes, Leipzig und Erlangen, 1924; Lohmeyer, Die Offenbarung des Johannes, Tübingen 1926 = Handbuch zum Neuen Testament 16.

auch schon 3, 12 dem Begriff ein persönliches Moment zukommt, und wir erhalten somit eine in allen Gliedern persönlich gedachte Trias: nämlich erstens Gott, zweites eine zu dem neuen Jerusalem in Beziehung gesetzte Göttin, die etwa als die Stadtgöttin zu denken ist, und drittens den Soter Christus.

Der nicht bloß überirdische, sondern geradezu göttliche Charakter der Himmelsstadt geht aus mehreren Andeutungen hervor. Sie steigt aus dem Himmel „ἀπὸ τοῦ θεοῦ" herab, d. h. aus der unmittelbaren Nähe Gottes (vgl. 3, 12; 21, 2; 10). Sie war offenbar schon im Himmel die „Stadt Gottes" (vgl. 3, 12) und ist daher „die heilige Stadt" (vgl. 21, 2 f.).[42] Auch die Stellung zwischen Gott und Christus, also vor diesem, in der trinitarischen Formel ist zu beachten. Auf die Göttlichkeit des neuen Jerusalem ist aber vor allem aus der Angabe zu schließen, daß die vom Himmel herabsteigende Stadt die Lichtherrlichkeit Gottes hat (21, 11 vgl. 4, 3). Die δόξα kann hier nicht, wie Bousset annimmt (a. a. O. O. 446), von der Gegenwart Gottes herrühren, denn die Stadt steigt ja von Gott herab. Das Herabkommen des neuen Jerusalem ist nur ein vorbereitendes Ereignis, Gott selbst bleibt zunächst noch im Himmel. Im Unterschied zu dem Engel, der nach 18 f. ebenfalls mit einem Lichtglanz versehen ist, besitzt sie aber die δόξα τοῦ θεοῦ.[43]

Es ist nun wohl selbstverständlich, daß der Verfasser unseres Textes nicht eine Götterfamilie nach heidnischem Muster in das Werk einführen wollte. Er muß sich also unter der „Göttin" etwas gedacht haben, was mit christlichen Anschauungen vereinbar ist. Darüber gibt uns die Stelle 1, 4 b — 5 a (vgl. 4, 5; 5, 6) Aufschluß. Hier entsteht ebenfalls eine Dreiheit, nämlich Gott, die sieben Geister vor seinem Thron und Jesus Christus. In beiden Formeln sind das erste und dritte Glied miteinander identisch. Daher ist anzunehmen, daß auch die mittleren Glieder dasselbe bedeuten werden, nämlich den Geist Gottes, der in dem einen Fall pluralisch, in dem andern singularisch und weiblich vorgestellt ist. Wenn das neue Jerusalem den Geist Gottes dar-

42. Vgl. G. Westphal, Jahwes Wohnstätten nach den Anschauungen der alten Hebräer, Gießen, 1900. S. 169 ff. Zu dem Begriff der Heiligkeit vgl. oben, S. 27.

43. Anders ist die Auffassung der alttestamentlichen Parallelen Jes. 60,1 und 43,2, und auch Apk. 21,23; 22,5 scheint an die Gegenwart Gottes gedacht zu sein.

stellt, dann erklären sich alle Andeutungen eines göttlichen Charakters, auf die oben hingewiesen wurde, auf einfache Weise. Das πνεῦμα τοῦ θεοῦ ist die „Stadt Gottes", es ist heilig, wie Gott selber, es kommt aus der unmittelbaren Nähe Gottes zur Erde herab und besitzt selbstverständlich auch die Lichtherrlichkeit Gottes (vgl. oben, S. 32).[44]

Wir haben das neue Jerusalem bisher gewissermaßen in der Rolle einer Stadtgöttin kennen gelernt. Der Apokalyptiker entwirft aber in Kap. 21, 22 ein Bild der mythischen Himmelsstadt, und unter der καινὴ Ἱερουσαλήμ muß hier die Stadt selbst verstanden werden. Der Begriff hat also etwas Schillerndes. Er schwankt zwischen der persönlichen Vorstellung der Stadtgöttin und der unpersönlichen einer Stadt.[45] Jene überwiegt, aber die zweite ist offenbar auch vorhanden. Diese Feststellung spricht jedoch nicht gegen unsere Annahme, daß mit dem neuen Jerusalem der Geist Gottes gemeint ist. Der Apokalyptiker verwendet in seiner Schilderung traditionelle Züge. Er schaut eine Stadt in sinnlich-körperlicher Gestalt (dreifaches Vorbild: das himmliche Babel, das Paradies, das neue Jerusalem).[46] Wir müssen aber wieder fragen, was der christliche Bearbeiter des Stoffes unter diesem aus jüdisch-heidnischen Elementen zusammengesetzten Gemälde verstanden hat. Lohmeyers Erklärung, er habe „die verwirrende Fülle der Elemente benutzt, um die überschwängliche Größe des „Erbes" in Verpflichtung und Verheißung darzustellen" (a. a. O. S. 168, vgl. 166 f.) kann nicht befriedigen. Wir werden zunächst mit der Möglichkeit zu rechnen haben, daß der Verfasser sich unter der Stadt etwas Konkretes vorgestellt hat. Die empirische christliche Gemeinde selbst kann es jedoch nicht sein. Denn die Stadt kommt aus dem Himmel und soll die Menschen in sich aufnehmen. Da das neue Jerusalem aber aus dem Himmel herabsteigt, in dem es früher vorhanden war, so ist die Annahme am wahrscheinlichsten, daß er sich die Stadt als etwas dem Himmel Aehnliches, ihm in seiner äußeren Beschaffenheit Verwandtes vorgestellt hat. Nun erscheint der Himmel dem Beschauer als Luft. Die Begriffe Geist und Luft sind aber ur-

---

44. Zu der Siebenzahl der πνεύματα vgl. Zahn, Die Offenbarung des Johannes, S. 168 ff.; Lohmeyer, a. a. O. S. 45; Büchsel, a. a. O. S. 481 ff.

45. Vgl. Lohmeyer, a a. O. S. 162, 166 ff.

46. Vgl. Bousset, Die Offb. Joh. z. St.; Lohmeyer, a. a. O. z. St.

sprünglich so verwandt gewesen, daß der Ausdruck für den Lufthauch (רוח; πνεῦμα; spiritus) zugleich die Bezeichnung des Geistes wurde.[47] An diese durch die Namen und wohl auch durch die volkstümliche Anschauung (vgl. Apg. 2, 2; Joh. 3, 8) gegebene Beziehung wird man die Auffassung des Apokalyptikers anzuknüpfen haben. Damit ist nicht etwa gesagt, daß er sich das herabkommende Pneuma als etwas Stoffliches gedacht hat. Aber die sinnliche Grundbedeutung des Wortes erleichterte die Ideenverbindung zwischen dem Begriff des Geistes und der Vorstellung einer himmlischen Stadt. Andererseits wird auch der Uebergang von der persönlichen zur unpersönlichen Auffassung verständlich.

Der Apokalyptiker sieht das neue Jerusalem ἡτοιμασμένην ὡς νύμφην κεκοσμημένη τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς (21, 2). Das Motiv der wie eine Braut geschmückten (irdischen) Stadt Jerusalem findet sich bereits im Alten Testament; Jes. 49, 18 heißt es im griechischen Text: ἆρον κύκλῳ τοὺς ὀφθαλμούς σου καὶ ἴδε πάντας, ἰδοὺ συνήχθησαν καὶ ἦλθοσαν πρὸς σέ· ζῶ ἐγώ, λέγει Κύριος, ὅτι πάντας αὐτοὺς ὡς κόσμον ἐνδύσῃ καὶ περιθήσεις αὐτοὺς ὡς κόσμον, ὡς νύμφη (vgl. Jes. 52, 1; 61, 10). Es scheint, daß diese Stelle unserem Verfasser vorschwebte (vgl. den wörtlichen Anklang an 21, 2), und es wäre denkbar, daß wir hierin den unmittelbaren Anlaß der Hochzeitsvorstellung zu sehen haben (vgl. auch die jesajanischen Parallelen zu dem „Fall Babels", besonders Jes. 47, 1 ff.).[48] Daß Christus im Besitz des göttlichen Geistes war, ist ein für die Urgemeinden selbstverständlicher Gedanke und wird 3,1 ausdrücklich betont. Wenn nun gleichzeitig der Apokalyptiker das persönliche Pneuma weiblich auffaßte (vgl. רוח, ἡ Ἱερουσαλήμ), so lag es nahe, seine Vereinigung mit Christus unter dem Bilde einer Hochzeit darzustellen. Einen weiteren Zug für das wir-

47. Vgl. Gunkel, Die Wirkungen des Heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus, 3. Aufl. Göttingen 1909, S. 43, 45; Tosetti, a. a. O. S. 28 ff.

48. Greßmann hat auf einen astralen Anknüpfungspunkt für die Hochzeit des „Lammes" hingewiesen: das himmlische Babel wurde im Tierkreisbild des Widders gesehen (vgl. Klio, Beiträge zur alten Geschichte, hrsg. von Lehmann-Haupt und Kornemann, XX, 1926, S. 474 f.). Aber auch dann wäre vorauszusetzen, daß von dem christlichen Schriftsteller das „himmlische Babel" zu einem christlichen Begriff umgeprägt wurde. Das konnte aber, da es sich für ihn um die „Braut" Christi handelte, nur das weibliche Pneuma sein.

kungsvolle Gemälde bot die christliche Sitte des Abendmahls; es wurde zum Hochzeitsmahl des „Lammes“ (19, 9).

Anders als bei der verwandten Darstellung des Apostels Paulus fällt in unserem Zusammenhange größtes Gewicht auf das Vermählungsmotiv. Daraus ist zu schließen, daß der Verfasser einen besonderen Zweck damit verfolgte. Da es sich um die Hochzeit eines göttlichen Paares handelt, werden wir die Erklärung im Bereich des Mythus suchen müssen. Man hat hier bereits auf ein bestimmtes mythologisches Vorbild, den ἱερὸς γάμος hingewiesen.[49] Gunkel ist der Meinung, daß den im letzten Teil der Apokalypse berichteten Vorgängen der babylonische Schöpfungsmythus zugrunde liegt: „Der Gott-Ueberwinder, ursprünglich Marduk, ist Christus geworden, seine Braut (Zarpanitu) Jerusalem, das Chaos das Weltreich, d. h. in der Sprache der Apokalypse Rom“.[50] Nun ist es gewiß nicht unwahrscheinlich, daß der Schriftsteller, der die Stadt Babel, wenn auch nur als Decknamen, für das der Vernichtung verfallene Rom eintreten ließ, auch den Mythus ihres Stadtgottes in irgend einer Weise verwendet hat. Im Lichte dieses Mythus gesehen, erhält aber das Vermählungsmotiv eine charakteristische Nüance. Nach dem babylonischen Schöpfungsbericht übernimmt Marduk, einer der jüngsten Götter, den Kampf gegen die Tiamat unter der Bedingung, daß ihm künftig der oberste Rang unter den Göttern eingeräumt wird, und er in der Götterversammlung das ausschlaggebende Wort erhält.[51] Die Belohnung des Helden besteht nach diesem Mythus in seiner Rangerhöhung. In entsprechender Weise wird Christus durch seine Vermählung mit dem πνεῦμα ἅγιον, der „Stadt Gottes“, in die göttliche Gemeinschaft aufgenommen, diese ist der Siegespreis des Helden. Vom christlichen Standpunkt aus war es dabei selbstverständlich, daß das „Lamm“ weder selbst vor dem Kampf eine Bedingung stellte, noch wie Marduk zum „obersten“ Gott erhoben wurde. Dagegen werden die Christen sich vorgestellt haben, daß Christus durch die Vermählung zugleich zum Haupte der Ekklesia gemacht wird (vgl. Eph. 5, 23 ff.). Er wird der Schutzherr der Stadt, indem er sich mit der „Göttin“ vermählt. Wie Marduk der Stadtgott Babylons und zugleich der Gott des himmlischen Babylon war,

49. Vgl. Bousset, Die Offb. Joh. S. 427.
50. Vgl. Gunkel, Schöpfung und Chaos³, Göttingen 1921, S. 371.
51. Vgl. Gunkel, Schöpfung und Chaos, S. 16 ff., 23, 406.

so ist Christus gleichsam der „Stadtgott" des neuen Jerusalem geworden.

Es fragt sich jedoch, ob wir hiermit bereits bis zu der letzten Wurzel des Gedankens vorgedrungen sind. Wie in der Spekulation des Paulus über das obere Jerusalem, so werden auch in dem Motiv von der himmlischen Braut alte religiöse Gedanken einen neuen Ausdruck gefunden haben. Nielsen hat sich in seinen Untersuchungen mit der Doppelseitigkeit der semitischen Muttergöttin Ištar beschäftigt (a. a. O. S. 359 ff.), die in Babylonien und Kanaan als Göttin der sinnlichen Liebe und Wollust erscheint. Auch in späterer Zeit hat dieser Göttinnentypus weite Verbreitung gefunden, und noch in der christlichen Gnosis sind seine Nachwirkungen zu verfolgen.[52] Trotzdem wir es hier mit religiösen Verirrungen abschreckendster Art zu tun haben, werden wir uns nicht scheuen dürfen, die Vorstellung von der himmlischen Hochzeit in der Apokalypse an diese mythologische Gestalt anzuknüpfen.

Die „Liebesgöttin" ist in unserer Schrift offenbar in zweifacher Weise dargestellt, zunächst in der „großen Babylon", der *μήτηρ τῶν πόρνων καὶ τῶν βδελυγμάτων τῆς γῆς*[53]) (17, 5), sodann in ihrem Gegenbild, der „Braut des Lammes". Wir haben also eine Ištar = *πνεῦμα ἅγιον* und eine Ištar = göttliche Dirne[54]) (Ruha qadišta ?) zu unterscheiden. Diese wird bestraft und zugleich mit ihrer Stadt vernichtet. An ihre Stelle tritt das neue Jerusalem, das zur Erde herabsteigt. Die politisch-religiöse Polemik ist deutlich. Aber wir dürfen zugleich die These wagen, daß nicht nur in der literarischen Darstellung unserer Schrift, sondern auch im weiteren Zusammenhange des religiösen Lebens die himmlische Geistbraut Christi das Gegenbild der mythologischen Buhlerin geworden ist. Religionsgeschichtlich werden wir in der Hochzeit des Lammes mit dem *πνεῦμα ἅγιον* die Sublimierung des erotisch-mythologischen Kultes der Astarte-Aphrodite zu sehen haben.

52. Vgl. W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen, 1907, S. 72 ff.

53. Lohmeyer sieht in ihr die mandäische Ruha quadišta (vgl. a. a. O. S. 142 ff.). Diese ist aber ebenfalls die zur Teufelin herabgesunkene Göttin Istar (vgl. Bousset, Hauptprobleme, S. 27 ff.).

54. Die semitische Göttin trat auch mit den „irdischen Königen" in ein Liebesverhältnis ein (vgl. Apk. 17,2); vgl. Greßmann, Das Gilgamesch = Epos (neu übersetzt von Arthur Ungnad und gemeinverständlich erklärt von Hugo Greßmann, Göttingen, 1911) S. 119—129.

Die Auffassung vom heiligen Geist in der Apokalypse steht dem paulinischen Gedanken von der Muttergöttin nicht fern (vgl. 17,5: ἡ μήτηρ). Auch hier wird es die Meinung des Schriftstellers sein, daß aus der Ehe Christi mit dem neuen Jerusalem die Kinder κατὰ πνεῦμα hervorgehen. Hierfür würde auch die von uns angenommene Beziehung zu Jes. 49, 18 sprechen; denn dort bilden die aus dem Exil heimkehrenden Bewohner den Schmuck der Stadt. Die Hochzeit ist der Anbruch des messianischen Zeitalters, in dem das himmlische Urbild der Kirche und seine irdische Verwirklichung zusammenfallen.

Es ist bemerkenswert, daß im Hebräerbrief zu dem himmlischen Jerusalem der Berg Zion als Symbol Christi gehört (vgl. 12, 22). Man erhält dadurch wieder eine Trias: das himmlische Jerusalem als Stadt des lebendigen Gottes und der sie tragende Grund (vgl. 11, 10; 12, 22). Diese triadische Gliederung, die auch noch in anderen Formen hervortritt,[55] empfängt ihre Erläuterung durch die Trias 10, 29 f. Hier würde dem himmlischen Jerusalem der „Geist der Gnade" entsprechen (vgl. auch 4, 16; 12, 15. 28). Daß der heilige Geist im Hebräerbrief als πνεῦμα τῆς χάριτος bezeichnet wird, erklärt sich in einfacher Weise aus der Gottesvorstellung des Verfassers (vgl. 10, 30; 12, 18 ff.; 12, 23. 29). Es ist der alttestamentliche Gottesbegriff, von dem Baudissin sagt, er habe den eines Gottes des Zornes niemals vollständig überwunden.[56] Zu diesem „zornigen" Gott, dem κριτῇ θεῷ (12, 23), dem die Menschen μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους (12, 28) nahen müssen, tritt gleichsam ergänzend die „Gnade" hinzu, wie sie durch Christus, den Hohenpriester, und die „wahre Stiftshütte", bezw. durch den Berg Zion (Gegensatz: 12, 18 ff. der Berg Sinai) und das himmlische Jerusalem dargestellt wird. Wie in der Apokalypse steht neben dem singularischen Geistbegriff auch der pluralische (vgl. oben, S. 32): 12, 23 καὶ πνεύμασι δικαίων τετελειωμένων. Von der Mutter- oder Brautvorstellung finden sich dagegen in unserem Briefe keine Spuren. Aber auch so bietet er eine wertvolle Ergänzung zu den Gedanken des Paulus, auf denen er sich augenscheinlich aufbaut. War dort das

55. Christus der Mittler, der von Gott gegebenen neuen Diatheke (vgl. 8,8 ff.; 12,24), der Hohepriester in der Stiftshütte Gottes (vgl. Kap. 8—10) und der über das „Haus" gesetzte Sohn (vgl. 3,3 ff.).

56. Vgl. Adonis und Esmun, S. 513.

πνεῦμα ἅγιον, das obere Jerusalem, die präexistente Mutter, die Kinder κατὰ πνεῦμα gebiert, so ist es hier die postexistente (selbstverständlich auch zugleich präexistente) Ekklesia der zu ihrem himmlischen Ursprungsort zurückgekehrten vollendeten Geister (vgl. 12, 23).

Die Auffassung der Taufe Jesu in judenchristlichen Kreisen gibt das apokryphe Hebräerevangelium wieder. Es erzählt in seinem Bericht, daß die Quelle[57] alles heiligen Geistes sich auf Jesus herabgelassen und zu ihm gesagt habe: „Mein Sohn, in allen Propheten harrte ich dein, daß du kämest und ich in dir meine Ruhe finde. Denn du bist meine Ruhe, du bist mein erstgeborener Sohn, der du herrschest in Ewigkeit".

Wenn hier von einer Quelle des Geistes geredet wird, so ist daran gedacht, daß die einzelnen Glieder der Ekklesia aus dieser überirdischen Quelle gespeist werden. Damit ist wieder ein Zweifaches gegeben. Der heilige Geist ist ein Besitz der christlichen Gemeinde, kommt aber nur durch Christus zu den Menschen, da in ihm die „Quelle" ruht. Schon in den Propheten war Geist vorhanden, aber erst in Christus ist die „Quelle" zur Ruhe gekommen. Daher wird er das Volk der Gläubigen in Ewigkeit regieren, so wie im Hirten des Hermas der Engel Michael (vgl. Vis. VIII, 3, 3).

Parallel dieser Gedankenreihe ist eine andere, die man aus einer Kombination unserer Stelle mit einer Angabe des zweiten Bruchstücks gewinnt. Wir lesen hier: „Soeben ergriff mich meine Mutter, der heilige Geist, an einem meiner Haare und trug mich fort auf den hohen Berg Tabor". Die Worte der Himmelsstimme: „Du bist mein Sohn" (Mr. 1, 11 und Parallelen) werden also auf das Verhältnis Jesu zum heiligen Geiste gedeutet, und dieser, die רוח, ist dann als Mutter aufgefaßt.[58] In unserm Text fällt aber auch das Wort „erstgeboren" (primogenitus) auf. Demnach ist Jesus nicht der einzige Sohn der „Quelle", er hat vielmehr noch Geschwister. Das können nur die Christen sein (vgl. Röm. 7,29). Die heilige Ruah ist die Erzeugerin der Gemeinde, deren einzelne Glieder sind ihre Kinder, und Jesus

57. Zu dem Ausdruck „Quelle" vgl. Usener, Das Weihnachtsfest, S. 34 f.; Leisegang, a. a. O. S. 86; unten, S. 49.

58. Auch die Erzählung von der Verkündigung der Geburt Jesu wird zu der Vorstellung beigetragen haben (vgl. oben, S. 16).

wird als der erstgeborene Sohn der „Mutter" betrachtet, durch den der Geist zu den Brüdern und Schwestern gelangt.[59]

Die bisher untersuchte Literatur führte uns zu dem urchristlichen Gedanken, daß der heilige Geist das obere Jerusalem und die Mutter der Christen ist. Dieser Auffassung liegen offenbar folgende Erwägungen zugrunde: Die Mutter ist einerseits mit den Kindern identisch, indem diese präexistent und postexistent in ihr enthalten sind. So ist sie die urbildliche Kirche, die Stadt, ἡ Ἱερουσαλὴμ ἐπουράνιος (Apk. 3, 12; Hebr. 12, 22). Sie ist aber andrerseits von den Kindern unterschieden, sofern diese in der Zeit von ihr geboren werden (Gal. 4, 26; Hebräerev.). Insofern sie die Kinder in Gemeinschaft mit Christus erzeugt, ist sie dessen Braut und Eheweib (Apk. 19, 7; 21, 2; 22, 17; Gal. 4, 26). Da sich das πνεῦμα ἅγιον aber zuerst mit Christus verbinden mußte, ehe es durch ihn ein Besitz der Gemeinde werden konnte, so ist Christus zugleich der erstgeborene Sohn des Geistes und dieser seine Mutter (Apk. 3, 12; Hebräerev.).[60]

---

59. Dieselbe Bedeutung hat die Taufe Jesu in den kanonischen Evangelien (vgl. R. Seeberg, Christliche Dogmatik II, S. 158 ff.), nur daß in diesen der Geist nicht ausdrücklich als weiblich hingestellt wird. Man hat hier freilich auf das weibliche Geschlecht aus dem Umstand geschlossen, daß die Taube das Symbol der vorderasiatischen weiblichen Gottheit ist (vgl. Greßmann, Die Sage von der Taufe Jesu und die vorderorientalische Taubengöttin = Archiv für Religionswissenschaft XX, S. 1—40; 223—59). Andrerseits pflegte nach Strack und Billerbeck (das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch, München 1922, S. 123 f.) in den Talmudischen Schriften die israelitische Gemeinde unter dem Bilde einer Taube dargestellt zu werden. Vielleicht gab es auch eine volkstümliche jüdische Sage, nach der die Berufung des Messias in der Weise vor sich ging, daß eine Taube sich auf ihn niederließ. Diese war dann natürlich nicht mehr das Symbol der „Taubengöttin", sondern Israels, das man sich etwa ähnlich wie Apk. 12 als Himmelskönigin oder γυνὴ ἐν τῷ οὐρανῷ (vgl. Apk. 12,1) dachte. Eine Kombination dieser Sage mit der Geisttaufe Jesu war dann für christliche Kreise naheliegend. Auf diesem Wege etwa könnte das mythologische Taubenmotiv in die Evangelium gekommen sein, wenn wirklich die „Taube" in unsern Berichten damit zusammenhängt (vgl. Büchsel, a. a. O. S. 169 ff.).

60. Vgl. R. Seeberg, Dogmengesch. I², S. 142.

III.

Die im vorigen Abschnitt entwickelten Gedanken lebten im zweiten Jahrhundert fort. Ihr Vorhandensein wird zunächst durch mehrere apokryphe Schriften bezeugt, unter denen der „Hirt des Hermas" an erster Stelle zu nennen ist.

Dem Hermas tritt die Kirche innerhalb der vier ersten Visionen in der Gestalt einer alten Frau (*γυνὴ πρεσβῦτις*) entgegen[1] (Vis. II, 4, 1), und nach Sim. IX, 1, 1 sind Kirche und heiliger Geist wieder identisch. Von der *γυνὴ πρεσβῦτις* heißt es, sie sei alt, weil sie von allen Dingen zuerst geschaffen wurde, und um ihretwillen sei die Welt geschaffen worden. An den Stellen Vis. I, 1, 6 und 3, 4 dagegen muß unter der Kirche die Gemeinde der erwählten und Gott wohlgefälligen Menschheit verstanden werden, die mit Adam und Eva ihren Anfang nahm.[2] Der Begriff der Kirche hat demnach im Hirten des Hermas eine zweifache Deutung gefunden. Sie ist teils der präexistente heilige Geist, teils die erwählte Menschheit, die zuerst in Adam und Eva in Erscheinung getreten ist. Für uns schließen sich die beiden scheinbar getrennten Gedankenreihen ohne weiteres zusammen. Als heiliger Geist war die Kirche vor der Schöpfung der Menschen da, soweit dieser Geist in der Menschheit wirkend gedacht wird, konnte er natürlich nur mit dem ersten Menschenpaar empirisch ins Dasein treten.

Der schon im Neuen Testament als selbstverständlich vorausgesetzte Gedanke, daß die „Kirche" auch die Personen der biblischen heiligen Geschichte umfaßt (vgl. Gal. 3; Hebr. 11), ist systematisch bis zu den Anfängen der Menschheit zurückgeführt. Nicht etwa erst mit Abraham oder Noah, sondern mit den allerersten Menschen beginnt die Erwählung. Diesem Gedanken entspricht es andrerseits, daß der Heilszustand der Kirche eine

---

1. Vgl. D. Völter, Die apostolischen Väter I, Leiden, S. 182 ff.; Seeberg, Dogmengeschichte[3] I, S. 140; M. Dibelius, Handbuch zum Neuen Testament, Ergänzungsband 1920—23: Die apostolischen Väter, IV, Der Hirt des Hermas, S. 451 f.

2. Vgl. Völter, a. a. O. S. 187 f.

Entwicklung durchläuft, was durch die allmähliche Verjüngung der Greisin angedeutet wird (vgl. Vis. III, 10 ff). Nicht unvorbereitet werden wir daher in der vierten Vision in den Ideenkreis der Offb. Joh. versetzt. Die vollendete Kirche erscheint hier in der Gestalt einer bräutlich geschmückten Jungfrau (Vis. IV, 2, 1, vgl. Apk. 21, 2; 19, 8).

Außer den Begriffen des singularen weiblichen Geistes und der aus vielen Einzelpersönlichkeiten zusammengesetzten geisterfüllten Gemeinde finden wir bei Hermas noch eine dritte Geistauffassung in dem Bilde von den zwölf Jungfrauen (Sim. IX). Der Geist wird hier pluralisch, als eine Mehrheit von Geistern gedacht,[3] „was aber ebensowenig wie אלהים oder קדושים usw. auf eine Vielheit von Wesen zu deuten ist, sondern nur auf die Mannigfaltigkeit der in dem einen Wesen zusammengefaßten Kräfte hinweist".[4] Diese zwölf Jungfrauen sind, wie Adam zeigt,[5] auch keineswegs lediglich heilige Gesinnungen oder personifizierte Tugenden, sondern übernatürliche Wirkungskräfte, *δυνάμεις τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ*, wie der Bußengel sie ausdrücklich bezeichnet (vgl. 13, 2 f). Charakteristisch ist hier die Unterscheidung zwischen den Jungfrauen und ihren Gewändern, mit denen sie die Menschen bekleiden. In den zwölf Jungfrauen ist der heilige Geist dargestellt (13, 2: Sie sind heilige Geister); die mit den Gewändern der Jungfrauen bekleideten Menschen entsprechen den Gliedern der empirischen Kirche, die auch durch den Turm repräsentiert wird, den die Jungfrauen bauen helfen. Beides verhält sich zu einander wie das Bewirkende zu dem Bewirkten. Die Jungfrauen sind das wirksame Urbild, so wie die himmlische Mutter oder Stadt, die Menschen, die von ihnen das Gewand empfangen haben oder als Bausteine in den Turm getragen werden, korrespondiern den Kindern oder Bürgern in den betreffendenn andern Spekulationen. Der wirksame präexistente und der geoffenbarte heilige Geist sind also auch in diesem Bilde dargestellt.

Wie zu erwarten ist, wird auch von dem Verfasser unserer Apokalypse ein Zusammenwirken des heiligen Geistes mit Christus als notwendig vorausgesetzt. Diesem Gedanken geben zwei Bil-

3. Zu den in einzelnen Menschen wohnenden „heiligen Geistern" vgl. Dibelius, a. a. O. S. 451.

4. Vgl. R. Seeberg, Christliche Dogmatik, Erlangen und Leipzig, I, 1924, S. 371; Dogmengesch. I, S. 140.

5. Vgl. K. Adam, Die Lehre von dem hl. Geiste bei Hermas und Tertullian, Theologische Quartalschrift, 88. Jahrg., Tübingen, 1906, S. 41.

der Ausdruck. Die in den Felsen eingehauene neue Toröffnung, die stärker als die Sonne glänzte, wird von dem Bußengel als der Sohn Gottes bezeichnet, der in den letzten Tagen der Schöpfung offenbar geworden ist. Durch das Tor sollen die Menschen, die gerettet werden, in das Reich Gottes kommen (12, 1 — 3). Dieser in der Endzeit offenbar gewordene Sohn Gottes ist natürlich Jesus; aber er vollbringt nicht ganz allein die Erlösung, sondern in enger Gemeinschaft mit dem heiligen Geist, denn um das Tor stehen die zwölf heiligen *πνεύματα*, die Jungfrauen, deren Aufgabe es ist, alle Steine, die zum Bau des Turmes kommen sollen, aufzuheben, durch das Tor zu tragen und den Erbauern des Turmes zu übergeben (2, 3; 3, 4; 4; 1, 5). Steine, die nicht von diesen Jungfrauen durch das Tor getragen werden, können ihre Farbe nicht ändern und bleiben untauglich zum Bau (4, 8).

Noch in einer andern Gestalt ist Jesus in dem Turmbaugleichnis verkörpert. Er ist der Herr des Turmes, der das Werk der Jungfrauen und der Engel prüft (12, 7 f.). Man hat hier nach Dibelius (a. a. O. S. 575) an Jesus als postexistenten Geist zu denken. Das zweite Kommen des Herrn, das für die Zeit nach Beendigung des Turmbaus erwartet wird, würde der Parusie Christi entsprechen. In der Zeit zwischen seinem ersten und zweiten Kommen müssen die noch untauglich befundenen Steine von dem Bußengel behauen werden (vgl. 7, 1; 2). Aber auch die Jungfrauen sind in diesem Abschnitt des Gleichnisses nicht müßig; sie bewachen den Turm. Ihre dem Bauherrn fast gleichberechtigte Stellung geht aus der Art der Begrüßung hervor (6, 2). Sie eilen ihm bei seinem Erscheinen entgegen, küssen ihn und wandeln an seiner Seite rings um den Turm.

Wir haben somit in zwei wesentlichen Punkten eine Uebereinstimmung zwischen unserer Schrift und den früher dargelegten neutestamentlichen Gedanken gefunden: in der Bestimmung des Verhältnisses der himmlischen Kirche zur irdischen und in der weiblichen Auffassung des Geistes (vgl. das Bild der sich verjüngenden Greisin und die zwölf Jungfrauen). Es ist unschwer zu erkennen, daß beide Gedankenreihen in der älteren Muttervorstellung wurzeln.

Der Verfasser des sog. zweiten Clemensbriefes knüpft seine Spekulationen über Christus und die Kirche an den Schöpfungsbericht von Gen. 1 an. Die Gemeinde wird ermahnt, *ἐκ τῆς ἐκκλησίας τῆς πρώτης τῆς πνευματικῆς* zu sein (14, 1). Was

man unter dieser geistlichen Kirche zu verstehen hat, geht aus dem Zusatz hervor: „*τῆς πρὸ ἡλίου καὶ σελήνης ἐκτισμένης.*[6] Es ist an den Geist gedacht, der vor der Weltschöpfung da war. Daher heißt es auch weiterhin (14, 2), „die Schrift sage — und die Apostel — daß die Kirche nicht erst jetzt sei, sondern von Anfang (*ἄνωθεν*); denn sie war geistlich (*πνευματική*) vorhanden (vgl. Gen. 1, 1—2: Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde .... und der Geist Gottes schwebte (brütete) auf dem Wasser). Auch hier ist der vorweltliche Geist, wie wir sehen werden, persönlich und weiblich gedacht, und neben dieser weiblichen ruah steht der männliche Geist Christus, denn die Kirche „war geistlich, wie auch unser Jesus ...“

Wie soll man demnach das Verhältnis zwischen Christus und der Kirche verstehen? Der Verfasser verwertet wieder ein Wort aus Gen. 1 (V. 27) und schreibt: „*λέγει γὰρ ἡ γραφή, Ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον ἄρσεν καὶ θῆλυ.*“ Wir sahen, daß im Hirten des Hermas die empirische Kirche mit dem ersten Menschenpaar in Erscheinung tritt (vgl. oben, S. 56 f.). Hier wird die Schaffung des ersten „Mannes“ und des ersten „Weibes“ in die Zeit vor der Weltschöpfung verlegt und auf Christus und die präexistente Kirche gedeutet. Dem Verfasser schwebte daher wohl auch der Gedanke einer Ehegemeinschaft im geistigen Sinne vor. Christus ist der vorweltliche Adam und die geistliche Ekklesia sein „Weib“. Der Betrachtung liegt auch die Stelle Eph. 5, 22 f. zugrunde (vgl. 14, 1: *οὐκ οἶομαι δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ὅτι ἐκκλησία ζῶσα σῶμά ἐστι Χριστοῦ*), nach der Christus der „*ἀνήρ*“ der Kirche ist Für unsere Hypothese spricht ferner noch ein anderer Umstand. Es klingt gnostisch, wenn der Verfasser weiter bemerkt: *τὸ ἄρσεν ἐστὶν ὁ Χριστός, τὸ θῆλυ ἡ ἐκκλησία.* Man wird aber nicht nur an den Dualismus der Gnosis zwischen dem „Männlichen“ und dem „Weiblichen erinnert,[7] sondern auch an die Syzygien, die uns in verschiedenen gnostischen Systemen entgegentreten (z. B. bei den Valentinianern, vgl. unten, S. 50 f.) Mit einer solchen Verbindung haben wir es auch in unserem Fall zu tun, nämlich mit der „Ehe“ des präexistenten Geistes Christus

6. Nach jüdischer Anschauung war die רוח von Gen. 1,2 ein durch Gott erschaffener Geist, so wie die andern Wesen der Schöpfung „Geschöpfe Gottes“ sind (vgl. Hamburger, a. a. O. S. 422).

7. Vgl. W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907, S. 152 ff.

und der „geistlichen" Kirche. Gnostisch ausgedrückt, ist die Kirche also die σύζυγος oder σύμβιος Christi:[8]

Es heißt von der Kirche, sie sei nicht erst jetzt, sondern von Anfang, denn sie war geistlich, wie auch unser Jesus, der aber in den letzten Tagen offenbar wurde, damit er uns rette (14, 2). Unter der jetzt seienden Kirche kann nur die Christenheit verstanden werden. Die unmittelbar folgende Deutung auf die σάρξ Christi (14, 3) stellt eine Verschiebung des Gedankens dar, aus der sich aber noch die ursprüngliche Meinung des Verfassers erschließen läßt. Er unterscheidet zwischen einer geistlichen und einer im Fleisch (Christi) offenbar gewordenen Kirche. Demnach erhalten wir für die Parallele Christus - Kirche (14, 2) den Gedanken, daß die Kirche, die erst Geist war, ebenso wie Christus, auch wie dieser im Fleisch erschienen ist.[9] Die geistliche Ekklesia ist der präexistente weibliche Geist, die Ehegenossin Christi, und in der empirischen Kirche offenbar geworden. Mit diesen Gedanken reiht sich unser Text den schon behandelten Schriften an.

In den Ignatianen ist nichts direkt darüber ausgesagt, daß der Briefschreiber sich den heiligen Geist weiblich vorstellte. Doch schwebte ihm offenbar die Idee einer von heiligem Geist durchwalteten Kirche vor. Ignatius vergleicht die Christen mit Steinen, die zum Hausbau Gottes dienen sollen. Dabei müssen sie mittels eines Hebebaumes (διὰ τῆς μηχανῆς) und eines Seiles hinaufgezogen werden. Jener ist das Kreuz Christi, dieses der heilige Geist (ad Eph. 9, 1). Das Bild besagt, daß der Geist das Organ ist, durch das die von Christus ausgehende Kraft den einzelnen Menschen zugeleitet wird. Daher kann alles, was zum wahren Christentum gehört und damit dem Willen Christi entspricht, der unmittelbaren Tätigkeit des heiligen Geistes zugeschrieben werden. Den Presbytern und Diakonen z. B. ist vor allem die Festigkeit im Glauben nötig. In dieser Eigenschaft stärkt Christus sie durch seinen heiligen Geist, der seinen Willen ausführt (Philad. inscr.).[10]

Der Kirchenbegriff des Ignatius geht besonders aus den Adressierungen seiner Briefer hervor. Es ist der einer auf Erden verwirklichten Idealkirche, und ähnlich wie in den Briefadressen

8. Vgl. Seeberg, Dogmengeschichte I, S. 124.

9. Vgl. R. Seeberg, Dogmengeschichte I, S. 124.

10. Während der Geist hier der Vollzieher des Willens Christi ist (vgl. Gen. 6,3; Apg. 1,2), kommt ihm nach einer Angabe in den pseudoclementinischen Briefen de virginitate (9,1) sogar Selbständigkeit zu (vgl. Seeberg, Dogmengesch. I[3], S. 140 Anm. 1).

des Apostels Paulus schließen sich Gott, Christus und die Einzelgemeinden zu einer Trias zusammen. In den verschiedenen Aussagen über die Ekklesia klingen die Motive der urchristlichen Spekulationen an. Sie ist präexistent, denn sie wurde von Ewigkeit her immerfort zu dauernder, unwandelbarer Herrlichkeit vorherbestimmt (ad Eph.). Von Gott, der alles, was ist, gewollt hat (ad Rom.), wurde sie geliebt und erleuchtet *κατὰ ἀγάπην Ἰησοῦ Χριστοῦ* (ad Rom.; vgl. Eph. 5, 25; *Οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν*; Apk. 21, 23), in seiner Größe und Fülle gesegnet (ad Eph.; vgl. Hirt des Hermas, Vis. I, 3, 4; oben, S. 40), nach seinem und Christi Willen geeint und auserwählt (ad Eph.; vgl. Hirt des Hermas, Sim. IX, 9, 7). So ist sie die „Heiligenträgerin" (*ἁγιοφόρος*: ad Smyrn.; vgl. Apg. 15, 29; 2. Ptr. 1, 21), „die gottwürdige, von Gott, dem Vater Jesu Christi geliebte, heilige Kirche ..., die Frieden hat in Fleisch und Geist in der Auferstehung zu ihm hin" (ad Trall; vgl. II. Clem. 14, 4: „Ein solches unsterbliches Leben vermag dieses Fleisch in Empfang zu nehmen, wenn der heilige Geist sich ihm fest verbindet").

Als Engelwesen ist der heilige Geist in der Himmelfahrt des Jesaja gedacht. Da er mit dem „Engel der Kirche" identisch ist[11] (vgl. 3, 15 f.), so wird auch hier die Vorstellung von dem weiblichen *πνεῦμα* den Hintergrund bilden.[12] Der Geist ist in der Kirche wirksam, indem er in den Menschen die christliche Gesinnung hervorbringt. Daher heißt es (10, 6), Gott werde von dem heiligen Geist durch den Mund der Gerechten Vater des Herrn genannt. Durch den Engel des heiligen Geistes vermögen die Gläubigen ferner nach ihrem Tode in den für sie bestimmten Himmel emporzusteigen (7, 23): „Und ich freute mich sehr, daß diejenigen, welche den Höchsten und seinen Geliebten lieb haben, bei ihrem Ende durch den Engel des heiligen Geistes hier hinaufsteigen" (vgl. Ignatius: „hinaufgezogen in die Höhe ... mit Benutzung des heiligen Geistes als Seiles.").

Der Engel des heiligen Geistes steht im Himmel (9, 36) neben Christus und beide zusammen preisen Gott. In dem Bilde der Dreieinigkeit, das Jesaja am Schluß der Vision (11, 33) erblickt, sitzt Christus zur Rechten, jener zur Linken Gottes.

---

11. Vgl. Seeberg, Dogmengeschichte[3], I, S. 142 Anm. 3.

12. Vgl. den weiblichen Engel (= *ἅγιον πνεῦμα* Hipp. Ref. IX, 13, unten, S. 47.

IV.

Für die Verbreitung des Volksglaubens an einen weiblichen heiligen Geist darf auch das Zeugnis der Gnosis in Anspruch genommen werden, deren phantastische Spekulationen gewiß nicht immer, wie apriori anzunehmen ist, einer realen Grundlage in den christlichen Vulgäranschauungen entbehrten.[1] Was unsere Frage betrifft, so hat Bousset in seinem Werk „Hauptprobleme der Gnosis" mannigfache Beziehungen aufgezeigt, die zwischen der gnostischen Muttergöttin und der großen Himmels- und Muttergöttin bestehen, „die wir unter verschiedenen Namen in Vorderasien verehrt finden: als Ištar der Babylonier, als die große syrische Attargatis, die uns Lucian in seiner „Dea Syra" charakterisiert hat, als Kybele des kleinasiatischen (phrygischen) Mysterienkultus, als Anaitis (Anahita) der Perser, als Astarte der aramäischen Bevölkerung usw." (S. 26). Nach Bousset wurde der Glaube an eine hohe Himmelskönigin, in irgend einer Gestalt, von einer Reihe gnostischer Sekten einfach herübergenommen und mit ihrem neuen Glauben verbunden", und diese religionsgeschichtliche Erscheinung soll darin begründet sein, daß jene Gnostiker die himmlische *Μήτηρ* nicht vergessen konnten. Daher „trugen sie alle die innigen Empfindungen und Stimmungen, die mit diesem Glauben zusmmenhängen können, in die neue Welt hinein" (vgl. S. 71 f.)

Wir haben nun gesehen, daß bereits in der religiösen Empfindungswelt judenchristlicher Volksschichten die „obere Mutter" gehen, wenn wir in diesem Umstand das eigentliche Motiv der Verschmelzung erblicken. Den Beweis für diese Behauptung bildet nicht allein die Tatsache, daß in mehreren Systemen der Muttergöttin neben andern Bezeichnungen auch der Name spiritus sanctus gegeben wird. Wesentlicher noch ist die Beobachtung, daß der Zusammenhang zwischen der gnostischen Gestalt und der christlichen Geistvorstellung durch den Mythus nicht völlig verwischt wurde, sondern in den meisten Fällen noch deut-

1. Vgl. Seeberg, Dogmengesch. I³, S. 299 Anm. 1.

lich erkennbar ist. Es wird daher unsere nächste Aufgabe sein, die Fäden aufzuweisen, die von der weiblichen Geistauffassung zu der gnostischen Muttergöttin hinüber führen. Wir müssen zu diesem Zweck den Angaben über die *Μήτηρ* in den wichtigsten Systemen der christlichen Gnosis im einzelnen nachgehen.

An die Spitze unserer Betrachtung können wir ein ähnliches Gemälde stellen, wie wir es am Schluß des vorigen Abschnitts in der Himmelfahrt des Jesaja angetroffen haben. Hippolyt berichtet von dem Judenchristen Elxai, daß er vorgab, sein prophetisches Buch von einem Engel übermenschlicher Größe erhalten zu haben. *„Εἶναι δὲ σὺν αὐτῷ καὶ θήλειαν, ἧς τὰ μέτρα κατὰ τὰ προειρημένα εἶναι λέγει· καὶ τὸν μὲν ἄρσενα υἱὸν εἶναι τοῦ θεοῦ, τὴν δὲ θήλειαν καλεῖσθαι ἅγιον πνεῦμα* (vgl. Refut. IX, 13). Die riesenhafte Größe der beiden Engel hat im Hirten des Hermas mehrfache Parallelen. Der Bauherr (-Christus) ist dort so groß, daß er den Turm überragt (Sim. IX, 6, 1), der Felsen, der den Sohn Gottes versinnbildlicht, könnte die ganze Welt in sich fassen (Sim. IX, 2, 1), und der Weidenbaum, der als „Gesetz Gottes" (= Sohn Gottes) bezeichnet wird, beschattet die ganze Erde (Sim. VIII, 3, 2). Offenbar soll die Größe der Gestalten ihre weltumspannende Bedeutung anzeigen. Charakteristisch ist an der Darstellung wieder, daß der heilige Geist als weiblicher Engel erscheint, und daß er Christus in den einzelnen Maßen genau gleicht. Der Geist wird weder größer noch kleiner gedacht als Christus, denn beide sind in gleichem Grade an der Erlösung der Menschheit beteiligt.

Die Hymnen und Sakramentsgebete der Acta Thomae (vgl. c. 6. 27. 39. 50. 110. 133) werden auf den syrischen Gnostiker Bardesanes zurückgeführt.[2] Auch in ihnen ist „die Mutter resp. die Sophia", wie Bousset bemerkt (S. 66), „die alles beherrschende Gestalt".[3] Aber es wird nicht schwer, die zugrunde liegende Anschauung von dem mütterlichen Pneuma durch die mythische Verschleierung hindurch zu erkennen. In c. 50 fällt zunächst folgende Anrufung der Muttergöttin auf: „Komm, heilige Taube, die du die Zwillings-Jungen gebierst". Die Bezeichnung der *Μήτηρ* als „heilige Taube" weist uns auf eine bestimmte Quelle des Motivs hin: auf die Erzählung von der Taufe Jesu.

2. Vgl. Bousset, Hauptprobleme, S. 71.
3. Vgl. auch Anz, Ursprung des Gnostizismus, Lpz. 1897, S. 36.

Der Gläubige fleht, daß die Taube, nämlich der Geist auf ihn herabkommen möge, wie einst am Jordan auf Jesus. Das ist, wie mir scheint, die nächstliegende und vollkommen hinreichende Erklärung. An die Taube als das Symbol der Ištar-Astarte zu denken,[4] liegt umso weniger ein zwingender Anlaß vor, als wir auch sonst in den Vorstellungskreis der Taufberichte versetzt werden. Seit jenem Vorgang bestand die Gemeinschaft zwischen Jesus und dem Geist. Darauf werden sich daher die Worte beziehen (c. 27.50): „Komm, Gemeinschaft (*κοινωνία*) mit dem Männlichen". Wie II. Clem. 14 ist der Geist „das Weibliche", Christus „das Männliche", und da das Pneuma von nun an mit Jesus verbunden war, so nimmt es auch „an allen Kämpfen des edlen Kämpfers" teil (c. 50). Die Worte der Himmelsstimme: „Du bist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe" (Mr. 1, 11), scheinen hier auf Jes. 42, 1 zurückgeführt zu sein, denn im Hinblick auf diese Stelle wird Jesus wohl der Auserwählte (Jes. 42,1: בחירי) genannt (c. 50: „Komm, Kennerin der Geheimnisse des Auserwählten.)"

Im Ebionitenevangelium wird neben der Vulgatversion der Himmelsstimme (nach Mt. und Mr.) auch die zweite lukanische Lesart *υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε*) überliefert so daß hier beide, bzw. drei Formen vereint sind, Etwas Aehnliches liegt in den Thomasakten vor, denn wie die Bezeichnung „Auserwählter" an die eine Fassung erinnert, so ist weiterhin wohl an den andern Text gedacht, wenn es heißt (c. 50): „Komm heilige Taube, die du Zwillingsjungen gebierst". Freilich scheint es nicht zu unserer Taufgeschichte zu passen, daß der heilige Geist Zwillinge erzeugt. Diese, wie Bousset bemerkt (S. 67), bisher unaufgeklärte Anspielung ist jedoch im Rahmen der Thomasakten nicht unverständlich. Hier gilt Thomas, offenbar auf Grund des Namens (Thomas = hebr. תאם), als der Zwillingsbruder Jesu (vgl. auch Joh. 11, 16; 20, 24; 21, 2), dem er im Aussehen völlig gleicht. Daß es sich aber nicht allein um eine äußere Aehnlichkeit handelt, sondern, daß auch eine innere Wesensgleichheit vorhanden ist, wird sowohl mit Worten ausgesprochen (c. 39), als auch durch eine charakteristische Handlung symbolisch angedeutet, denn der c. 39 erzählte Vorgang ist augenscheinlich eine Nachbildung des Einzugs

4. Vgl. Leisegang, a. a. O. S. 88 ff.

Jesu in Jerusalem. Obwohl der Jünger seinem göttlichen Zwillingsbruder durchaus untergeordnet erscheint, vor allem sich selbst ihm keineswegs gleichstellt, so erreicht die Schätzung seiner Person in den Akten doch einen sehr hohen Grad. Daß bei den Gnostikern allgemein das Evangelium St. Thomae in besonderem Ansehen stand,[5] wird ebenfalls damit zusammenhängen, daß viele in ihm den Zwillingsbruder des Herrn sahen.[6] Es wäre also nicht unwahrscheinlich, daß in Kreisen, wo diese Anschauungen Geltung hatten, die Zeugung durch den heiligen Geist bei der Taufe auch auf ihn bezogen wurde, sind doch nach dem Hebräerevangelium auch Jesu Mutter und Brüder zur Taufe gekommen.

Aber wir werden zugleich eine andere Vorstellung heranziehen müssen, die den Gedanken von der Geburt der Zwillinge erst völlig erklärt. Die Wendung „Kraft des Höchsten" in dem ersten Weihegebet (c. 27) erinnert an die Verkündigung der Geburt Jesu. Der heilige Geist, der nach Lk. 1,35 auf Maria kommt, konnte entweder selbst als die eigentliche Mutter angesehen werden, oder man konnte Maria für eine Inkarnation des Geistes halten. Beides würde einer gnostisch-mystischen Denkweise entsprechen. Der zweite Fall käme wohl für die Vorstellung der Zwillingsgeburt besonders in Betracht. Usener[7] teilt eine gnostische Legende aus dem zehnten Jahrhundert mit, in der eine mehrfache Verschmelzung stattgefunden hat. Die kleine Erzählung ist zwar aus einer erhebleich späteren Zeit überliefert, steht aber auch durch das Motiv der Quelle den älteren Schriften nahe (vgl. Hebräerevang.: fons omnis spiritus; Thomasakten c. 39: hier wird Christus als Quelle bezeichnet.). Leisegang (a. a. O. S. 86) stellte aus dieser Erzählung folgende Reihen von kettenartig miteinander verbundenen Namen und Begriffen zusammen: Joseph-Zeus-Großer Helios-Oberzimmerer-Gottvater; Maria-Hera-Urania-Quelle-[8] Heiliger Geist; Jesus-Zimmerer-Gottes Sohn, Logos, Weltschöpfer,

5. Vgl. C. Schmidt. Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucinianus. Leipzig 1892 = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur VIII, S. 477 f. Anm. 5.

6. Vgl. auch die Soterzwillinge (Zwillinge) im zweiten Buch Jeu p. 54, 76 = C. Schmidt, a. a. O. S. 193, 208, 369.

7. Vgl. H. Usener, Das Weihnachtsfest. Bonn 1889, S. 33 f.; H. Leisegang, a. a. O. S. 81 ff.

8. Vgl. Unger, Sumerische und akkadische Kunst, Breslau, 1926, Hier das Bild zweier Göttinnen, die unaufhörlich Regen- und Quellwasser spenden, aus neusumerischer Zeit (2600 v. Chr.).

Anfang und Ende (Aion). Auch sonst fließt in gnostischen Schriften die Vorstellung von der irdischen Mutter Jesu mit der eines himmlischen Geistwesens, zusammen. Zu dem Hymnus auf die *μήτρα* der Maria in den „Fragen des Bartholomäus" bemerkt Liechtenhan: „Angeredet ist der Mutterleib der Maria, aber wie es — nach den zwei letzten Zeilen hauptsächlich — scheint, ist zugleich eine unendliche kosmische *μήτρα* gemeint, deren Symbol, man kann fast sagen Inkarnation, die *μήτρα* der Maria geworden ist."[9] Die Naassener, nach deren Lehre die Seelen, um zu Gott zu gelangen, erst *νυμφίοι* werden mußten, *ἁπηρσενωμένοι διὰ τοῦ παρθενικοῦ πνεύματος*, sagten von dem jungfräulichen Geist (Hipp. Ref. V, 8): *Αὕτη γάρ ἐστιν ἡ παρθένος ἡ ἐν γαστρὶ ἔχουσα καὶ συλλαμβάνουσα καὶ τίκτουσα υἱόν, οὐ ψυχικόν, οὐ σωματικόν, ἀλλὰ μακάριον αἰῶνα αἰώνων* (vgl. Mt. 1, 18). In analoger Weise sind in den Thomasakten Maria, die Zwillingsknaben gebiert, und der heilige Geist, der bei der Taufe auf Jesus kommt bzw. ihn zeugt, eins geworden.[10]

Christus und der weibliche heilige Geist, die bei den Elkesaiten als Engelwesen dargestellt sind, treten uns als Aeonenpaar in verschiedenen Systemen entgegen. Ueberblickt man die aus dem Urgrund (*βυθός*) entsprungenen Syzygien der Valentinianer (Iren. I, 1—11; Hipp. VI, 29 — 37), so fallen zunächst mehrere Namen auf. In der ersten Dyas heißt der weibliche Aeon *Ἀλήθεια*. Das ist eine aus dem Johannesevangelium geläufige Bezeichnung für den heiligen Geist (vgl. Joh. 14,17; 16, 13). Hierzu stimmt es, daß auch der männliche *συνζυγός* dieses Paares zuweilen mit dem johanneischen Christusnamen *Μονογενής* bezeichnet wird. Die nahe Beziehung des Äons „Wahrheit" zum *πνεῦμα ἅγιον* ist auch daraus ersichtlich, daß sie dieses später entweder allein oder gemeinsam mit ihrem Ehegenossen, dem *Νοῦς*, hervorbringt (vgl. Iren. I, 3: *καὶ τὸ Πνεῦμα δὲ τὸ ἅγιον ὑπὸ τῆς Ἀληθείας φησὶ προβεβλῆσθαι εἰς ἀνάκρισιν καὶ καρποφορίαν τῶν Αἰώνων ἀοράτως εἰς αὐτοὺς εἰσίον*) Wie hier der weibliche, so trägt in der zweiten Syzygie der männliche Teil einen Namen, der an das vierte Evangelium erinnert. Es ist der *Λόγος*, dessen

9. Vgl. Liechtenhan, Die pseudepigraphische Literatur der Gnostiker = Zeitschr. f. nt. Wiss. 3 (1902), S. 236.

10. Vgl. auch den Schluß des Hymnus auf Christus, c. 39; Bousset, S. 68, Anm 1. Auch, hier wird der Gnostiker unter der *μήτηρ πάσης τῆς κτίσεως* das geistige Lebensprinzip verstanden haben.

Gemahlin im Anschluß an Joh. 1, 4 (*ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν*) die *Ζωή* wird.

Als drittes Aeonnpaar der Achtheit werden der Mensch (*Ἄνθρωπος*) und die Kirche (*Ἐκκλησία*) genannt. Hier bildet die gnostische Spekulation über den Urmenschen,[11] die wir auch bei den Naassenern antreffen werden, den Untergrund der Vorstellung. Zugleich drängt sich aber die Parallele des zweiten Clemensbriefes auf (vgl. oben, S. 43). Der Verfasser erinnert dort an die Schöpfung des Menschen, Gen. 1, 27: „... denn es sagt die Schrift: Gott hat den Menschen Mann und Weib geschaffen — das Männliche ist Christus, das Weibliche die Kirche" (14, 2). Bei der Syzygie der Valentinianer liegt ein ähnlicher Gedanke vor, denn sie beriefen sich auf Joh. 1, 4: *καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων*. Mit dem Menschen, sagten sie, sei dort zugleich die Kirche genannt. Das kann wohl nur so verstanden werden, daß sie in Joh. 1 eine Parallele zu dem alttestamentlichen Schöpfungsbericht sahen. Dann aber konnte man die Erwähnung des Menschen leicht im Sinne von Gen. 1, 27 auslegen: Er schuf den Menschen als Mann und Weib. Wenn nun bei den Valentinianern — wie 2. Cl. 14, 2 — das Weib die Kirche ist, so muß auch angenommen werden, daß der männliche Aeon Christus korrespondiert. Die Ekklesia ist aber 2. Clem. 14, 2 der heilige Geist (vgl. oben, S. 42 f.). Hierzu stimmt es, daß bei einem Teil der Ptolemäer (Iren. I, 12) dem Aeonenpaar Mensch und Kirche die Syzygie Christus und heiliger Geist entspricht. Andrerseits rührt das Fehlen der Namen Christus und *Πνεῦμα ἅγιον* in der Achtheit wohl hauptsächlich daher, daß diese Aeonen, wie wir noch sehen werden, in besonderer Weise in die Systeme eingeordnet sind. Doch ist die kunstvoll aufgebaute Ogdoas der Valentinianer augenscheinlich in bewußter Anlehnung, nicht bloß an einzelne christliche Termini, sondern auch an die christliche Trias: Gott (Vater), Christus (Sohn) und heiliger Geist (Kirche) entstanden. Charakteristisch ist es auch, daß die erste Dyas von ihnen als *κυρία* (vgl. *κύριος*) und Mutter aller Aeonen bezeichnet wird: *καὶ ἐγέννησεν αὐτὸς ὁ πατήρ, ὥσπερ ἦν μόνος, νοῦν καὶ ἀλήθειαν, τουτέστι δυάδα, ἥτις κυρία καὶ ἀρχὴ γέγονε καὶ μήτηρ πάντων τῶν ἐντὸς πληρώματος καταριθμουμένων αἰώνων ὑπ' αὐτῶν* (vgl. Hipp VI, 29).[12]

11. Vgl. Bousset, Hauptprobleme, S. 160 ff.

12. Nach dem Bericht Hippolyts wurden Christus und der heilige Geist gleichzeitig auf Befehl des Vaters vom *Νοῦς* und der *Ἀλήθεια* hervorgebracht,

Mannigfache Beziehungen zu den christlichen Geistspekulationen finden wir bei den Naassenern (Hipp. V, 6—11; X, 9); sie bieten uns den Schlüssel zu dem Verständnis der *Μήτηρ*-Vorstellung, die hier mit der Idee des mannweiblichen Urmenschen zusammenfällt. Die Geistvorstellung dieser Gnostiker knüpft an den johanneischen Gedanken der Geburt aus Wasser und Geist an und verbindet damit die Idee der oberen Mutter oder des oberen Jerusalem. Das Hin- und Herfluten des Okeanos, der sich bald nach oben, bald nach unten wendet, bedeutet die Zeugung der Götter und Menschen (V, 7). Im Anschluß an Ps. 82, 6 f. sind unter den Göttern hier ebenfalls Menschen zu verstehen, nämlich jene, deren Entwicklung nach oben und zur Unsterblichkeit führt, im Gegensatz zu den andern, sterblichen Naturen: *Τοῦτό ἐστι, φήσι, τὸ γεγραμμένον· ἐγὼ εἶπα· θεοί ἐστε καὶ υἱοὶ ὑψίστου πάντες, ἐὰν ἀπὸ τῆς Αἰγύπτου φυγεῖν σπεύδητε καὶ γένησθε πέραν τῆς Ἐρυθρᾶς θαλάσσης εἰς τὴν ἔρημον, τουτέστιν ἀπὸ τῆς κάτω μίξεως ἐπὶ τὴν ἄνω Ἱερουσαλήμ, ἥτις ἐστὶ μήτηρ ζώντων, ἐὰν δὲ πάλιν ἐπιστραφῆτε ἐπὶ Αἴγυπτον, τουτέστιν ἐπὶ τὴν κάτω μῖξιν, ὡς ἄνθρωποι ἀποθνήσκετε· θνήτη γὰρ, φησί, πᾶσα ἡ κάτω γένεσις, ἀθάνατος δὲ ἡ ἄνω γεννωμένη· γεννᾶται γὰρ ἐξ ὕδατος μόνου καὶ πνεύματος, πνευματικός, οὐ σαρκικός· ὁ δὲ κάτω, σαρκικός· τουτέστι, φησί, τὸ γεγραμμένον· Τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστι, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμα ἐστίν.*“ „Das ist nach ihnen“, so bemerkt Hippolyt, „die pneumatische Zeugung. Jeremias beklagt das untere Jerusalem, nicht die phönikische Stadt, sondern die vergängliche untere Geburt. Denn auch

---

und ihre Aufgabe ist, das Erzeugnis der Sophia zu gestalten und ihr Seufzen zu stillen. Das Zweite (Hipp. VI, 31): *εἰς ... παραμυθίαν καὶ διανάπαυσιν τῶν τῆς συφίας στεναγμῶν* ist wohl wieder eine Reminiszenz an den *παράκλητος* des vierten Evangelisten. Unter den vom Menschen und der Kirche hervorgebrachten Aeonen kommt auch der Paraklet vor. Es findet somit eine mehrfache Bezugnahme auf Wendungen des Johannesevangeliums statt. Diese Tatsache scheint mir von Nielsen zu wenig berücksichtigt zu sein, wenn er zu den gnostischen Begriffen „Eingeborener“ und „Erstgeborener“ bemerkt, von christlichem Einfluß könne keine Rede sein (a. a. O. S. 266). Die Uebertragung der ursprünglich mythologischen Bezeichnungen auf den „Sohn Gottes“ der Christen hat wohl schon früh und zunächst unabhängig von der Gnosis stattgefunden, denn bereits Paulus nennt Christus den *πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς* (Röm. 8,29; vgl. auch das Hebräerevangelium, oben, S. 38 f.). Die christlichen Gnostiker fanden jene Ausdrücke als feststehende Christustitel vor.

Jeremias kannte den vollkommenen Menschen, der wiedergeboren ist aus Wasser und Geist" (V, 8).

Der Geist wird hier mit dem oberen Jerusalem identifiziert, während Aegypten die *σάρξ* darstellt. Wasser und Geist ergeben die obere, Wasser und *σάρξ* die untere Mischung (vgl. Joh. 3, 5 f.). Das obere Jerusalem, der Geist, wird zugleich nach Gal. 4, 26 als Mutter (*μήτηρ ζώντων*: vgl. auch Gen. 3, 20) bezeichnet. Von einer „Mutter der Götter" ist auch in der folgenden Spekulation die Rede (5,7): „*Ἐὰν δὲ φησίν, ἡ μήτηρ τῶν θεῶν ἀποκόψῃ τὸν Ἄττιν καὶ αὐτὴ τοῦτον ἔχουσα ἐρώμενον, ἡ τῶν ὑπερκοσμίων, φησί, καὶ αἰωνίων ἄνω μακαρία φύσις τὴν ἀρρενικὴν δύναμιν τῆς ψυχῆς ἀνακαλεῖται πρὸς αὐτήν. Ἔστι γὰρ, φησίν, ἀρσενόθηλυς ὁ ἄνθρωπος . . . Ἀπεκόπη γὰρ, φησίν, ὁ Ἄττις, τουτέστιν ἀπὸ τῶν χοϊκῶν τῆς κτίσεως κάτωθεν μερῶν, καὶ ἐπὶ τὴν αἰωνίαν ἄνω μετελήλυθεν οὐσίαν, ὅπου, φησίν, οὐκ ἔστιν οὔτε θῆλυ οὔτε ἄρσεν, ἀλλὰ καινὴ κτίσις, καινὸς ἄνθρωπος, ὃς ἐστιν ἀρσενόθηλυς.*"

Die „Mutter der Götter" oder die „selige Natur der Ueberweltlichen und Ewigen" liebt den Attis, nachdem sie ihn von den Elementen der irdischen Schöpfung befreit hat. Sie ruft die „maskuline Kraft der Seele" zu sich, und es entsteht der neue Mensch, der zu der oberen *οὐσία* gehört, wo weder Mann noch Weib ist, sondern *καινὴ κτίσις*, der *καινὸς ἄνθρωπος*, der mannweiblich ist (vgl. 3, 28). Offenbar ist auch hier wieder die pneumatische Geburt gemeint, denn es heißt V, 8: *αὐτὸς ὁ ἱεροφάντης, οὐκ ἀποκεκομμένος μὲν, ὡς ὁ Ἄττις, εὐνουχισμένος δὲ διὰ κωνείου καὶ πᾶσαν παρῃτημένος τὴν σαρκικὴν γένεσιν, νυκτὸς ἐν Ἐλευσῖνι ὑπὸ πολλῷ πυρὶ τελῶν τὰ μεγάλα καὶ ἄρρητα μυστήρια βοᾷ καὶ κέκραγε λέγων· ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον Βριμὼ Βριμόν, τουτέστιν ἰσχυρὰ ἰσχυρόν. Πότνια δὲ ἐστί, φησίν, ἡ γένεσις ἡ πνευματική, ἡ ἐπουράνιος, ἡ ἄνω.* Dieser Darstellung tritt eine andere zur Seite. Von den großen Eleusinischen Mysterien wird gesagt (V, 8): „*εἰς ὃν οὐκ εἰσελεύσεται, φησίν, ἀκάθαρτος οὐδείς, οὐ ψυχικός, οὐ σαρκικός, ἀλλὰ τηρεῖται πνευματικοῖς μόνοις, ὅπου δεῖ γενομένους βαλεῖν τὰ ἐνδύματα καὶ πάντας γενέσθαι νυμφίους, ἀπηρσενωμένους διὰ τοῦ παρθενικοῦ πνεύματος.*

Wir erhalten somit eine Reihe von Bezeichnungen einer weiblichen Gottheit: oberes Jerusalem (Geist), Mutter aller Lebendigen, Mutter der Götter (-Menschen), selige Natur der Ueberweltlichen und Ewigen, *πότνια* (Herrin), *γένεσις* (= Ursprung,

Urquell) *πνευματική* oder *ἐπουράνιος* (vgl. Hebr. 12, 22: *Ἱερουσαλὴμ ἐπουράνιος*), *πεῦμα παρθενικόν*. Da all diese Termini in verwandten Zusammenhängen vorkommen, so dürfen wir sie für verschiedene Namen desselben Begriffs halten; dieser kann nur das Pneuma sein, das ja in einigen Wendungen sogar genannt wird. Der Geist repräsentiert demnach bei den Naassenern das weibliche Prinzip. Durch ihn gelangen die psychischen(-männlichen) Menschen zur Mannweiblichkeit. Diese wird daher auch mit dem Zustand der Vollkommenheit gemeint sein, den der Urmensch besitzt, der „schönste und vollkommene Mensch".[13] Der obere Mensch besitzt die die „selige Natur", nämlich das Pneuma: *Μία γὰρ ἐστι, φησίν, ἡ μακαρία φύσις τοῦ μακαρίου ἀνθρώπου τοῦ ἄνω, τοῦ Ἀδάμαντος* (... 5, 8). Da er auch alle drei Grundstoffe (*τὸ νοερόν, τὸ ψυχικόν, τὸ χοϊκόν*) in sich vereinigt, so erklärt sich seine Mannweiblichkeit aus seiner zugleich psychischen und pneumatischen Natur. Jene bildet das männliche, diese das weibliche Element seines Wesens. Er ist daher auch der Ursprungsort des *πνεῦμα* (V, 9). *Τὸ δὲ πνεῦμα, φησίν, ἐκεῖ ὅπου καὶ ὁ πατήρ, ὀνομάζεται καὶ ὁ υἱός, ἐκ τούτου τοῦ πατρὸς ἐκεῖ (ἀεί?) γεννώμενος*, — und da der Geist die Stelle der weiblichen Gottheit einnimmt, so sind Vater und Mutter in dem Urmenschen eins: *Ἀπὸ σοῦ πατήρ, καὶ διὰ σέ, μήτηρ, τὰ δὺο ἀθάνατα ὀνόματα, αἰώνων γονεῖς, πολῖτα οὐρανοῦ, μεγαλώνυμε ἄνθρωπε* (vgl. V, 6).

Auch in den barbelognostischen Systemen Epiph. haer, 25. 26. 40, 2 begegnet uns die *ἄνω μήτηρ*, die hier Barbelo heißt. Nach haer. 26 hat sie im achten Himmel, ihren Platz neben dem Vater des Alls und Christus. Ihr Sohn Jaldabaoth oder Sabaoth rühmt sich vor den unter ihm stehenden Archonten, der erste und letzte Gott zu sein und bemächtigt sich im Uebermut des siebenten Himmels (haer. 25). Da in dem Archon Jaldabaoth der alttestamentliche Gott dargestellt ist[14] — als diesen kennzeichnen ihn auch die Worte (40, 2): *τὸ ὄνομα τοῦ Σαβαὼθ τοῦ τὸν νόμον δεδωκότος* —, so liegt es nahe, anzunehmen, daß mit der Barbelo genannten Göttin die heilige ruah gemeint ist. So führt auch der fünfte Archon im System der Ophiten (Orig. c. Cels. VI, 31), mit dem zugleich eine weibliche Göttin

13. A. Jeremias schreibt, daß Mannweiblichkeit nach altorientalischer Anschauung der Zustand der Vollkommenheit ist (vgl. Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, Leipzig, 1913, S. 231).

14. Vgl. Bousset, Hauptprobleme, S. 14 f.

genannt wird, bezeichnender Weise, den Namen Elohim (*δευτέρας ἄρχων πύλης Ἀιλωειέ, πάρες με τῆς σῆς μητρὸς φέρονιά σοι σύμβολον . . .*) Die hier erwähnte *μήτηρ* ist wohl zweifellos die רוח אלהים von Gen. 1, 2. Epiph. haer. 40, 2 wird die Barbelo *ἡ μήτηρ φωτεινή* genannt. Offenbar entspricht dieser Bezeichnung das *πνεῦμα φωτεινόν* bei den Sethianern (Hipp. V, 19). Unsere Annahme wird ferner durch das barbelognostische System Iren. I, 29 bestätigt. Hier liest man (1) Folgendes: Quidam enim eorum aeonem quendam nunquam senescentem in viriginali spiritu subiiciunt, quem Barbelon nominant. Nach der Syzygie des Vaters und der Barbelo entstehen noch zahlreiche weitere Paare, so daß man hier sogar ein Abbild der Ur-Syzygie und der aus ihr geflossenen Paarungen erhält.[15] Dem *πατὴρ ἀκατανόματος* oder *μέγα φῶς* entspricht auf der zweiten Stufe der Autogenes, während die mit ihm zugleich emanierte Aletheia der Barbelo, bezw. dem viriginalis spiritus korrespondiert. Den Aeon *Ἀλήθεια* lernten wir aber bereits bei den Valentinianern als ein Aequivalent für den heiligen Geist kennen (vgl. oben, S. 50).[26] Auch hier ist es leicht ersichtlich, warum weder die Syzygos des unnennbaren Vaters, noch die des Autogenes den Namen spiritus sanctus erhält; dieser bleibt nämlich einer dritten Erscheinungsform des Geistes vorbehalten, dem heiligen Geist, der als Sophia in die Materie herabsinkt (29, 4; vgl. unten, S. 59 ff.). An den früheren Stellen behilft man sich daher mit Umschreibungen wie „jungfräulicher Geist" (Barbelo), „Wahrheit."

Es ist schließlich noch in diesem Zusammenhang auf die Muttergöttin der koptisch-gnostischen Systeme zu verweisen.[17]

---

15. Vgl. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig, 1884, S. 233.

16. Man kann auch umgekehrt in unserer Stelle einen Beweis für die oben (S. 50) ausgesprochene Ansicht finden, daß mit der Wahrheit — und zwar anscheinend ganz allgemein in den gnostischen Systemen — der heilige Geist, bzw. ein Aequivalent für ihn bezeichnet wird. Denn der Aeon *Ἀλήθεια* entspricht dem viriginalis spiritus der höchsten Stufe. So erklärt sich auch in einfacher Weise die Taufformel der Markosier (Iren. I, 23,3), zu der Bousset anmerkt (S. 63 Anm. 2): „Woher der Name *Ἀλήθεια* stammt, kann ich nicht sagen". Vgl. auch S. 64 G. Hoffmanns Uebersetzung der aramäischen Taufformel: „Im Namen der Achamoth tauche unter, das Leben, das Licht . . . der Geist der Wahrheit möge bei deiner Erlösung sein".

17. Vgl. C. Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften I, Lpz. 1905 = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte I.

Auch in der Pistis Sophia ist, wie Bousset auf Grund einer Kombination der Stellen c. 29, S. 25 f.; c. 136 S. 233, 10 f.; c. 137 S. 234, 40 annimmt,[18] die Barbelo im dreizehnten Aeon neben dem unsichtbaren Gott und den vierundzwanzig Emanationen vorhanden. Ihr entspricht aber im zweiten Buch Jeû der große jüngfräuliche Geist des dreizehnten Aeons. So zeigt es sich auch hier, daß die „Barbelo" für den weiblichen Geist eingetreten ist.

Häufiger noch als der Name Barbelo wird in den verschiedenen Systemen die Bezeichnung „Sophia" auf die *μήτηρ* angewendet. Diese trägt damit den Namen einer Hypostase, die schon in der jüdischen Spekulation der Vorstellung von der ruah sehr nahe stand. Daß die Gnostiker unter diesem Begriff nichts anders als den Geist verstanden, läßt sich wieder durch eine Reihe von Beobachtungen erweisen. In einer Stelle der Excerpta ex Theodoto (1) wird der Ausdruck *Σοφία* geradezu als Synonymon für das eigentlich zu erwartende Wort *πνεῦμα* gebraucht. Es heißt: *ὅθεν ἐν τῷ πάθει τὴν Σοφίαν παρατίθεται τῷ πατρί, ἵνα αὐτὴν ἀπολάβῃ παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ μὴ κατασχεθῇ ἐνταῦθα ὑπὸ τῶν στερίσκειν δυναμένων· οὕτως πᾶν πνευματικὸν σπέρμα, τοὺς ἐκλεκτούς, διὰ τῆς εἰρημένης φωνῆς παρατίθεται* (vgl. Lk. 23, 46). In dem System der Ophiten (Iren. I, 30) wird erzählt, daß der Sohn der Sophia von seiner Mutter einen Hauch der Unvergänglichkeit (aspirationem incorruptelae) erhalten habe (36, 4). Von ihm stammen weitere sechs Archonten ab, die als „Kräfte" bezeichnet werden (30, 6), so wie auch ihre Mutter selber virtus genannt wird (30, 3). Die Sophia läßt nun durch jene Sechs, um sie ihrer Kraft zu entleeren, den Menschen bilden. Das Erschaffene, zunächst nur ein kriechendes Wesen, wird sodann unter ihrer Beihilfe zu dem Vater der Archonten, dem ersten Sohn der Sophia (Jaldabaoth) gebracht. Auch diesem soll nämlich, ohne daß er es merkt, seine Kraft entzogen werden. Das geschieht dadurch, daß er dem Menschen (nach Gen. 2,7) den Lebensgeist einbläst: Illo autem insufflante in hominem spiritum vitae, latenter evacuatum eum a virtute dicunt (30, 6). Die obere Kraft oder Sophia ist demnach mit dem Geist identisch.

Auch die „Tochter des Lichts" in dem Hymnus der Akta Thomae c. 6 führt die Namen „Wahrheit" und „Weisheit" („Und

18. Vgl. Hauptprobleme, S. 17 f.

sie verherrlichten und priesen nebst dem lebendigen Geiste[19] den Vater der Wahrheit und die Mutter der Weisheit"). In jenem erkannten wir schon früher eine gnostische Bezeichnung für den heiligen Geist. Wie in der Schilderung des neuen Jerusalem Apk. 21 wird auch in unserem Hochzeitsliede der Mythus von der Himmelsstadt benutzt (vgl. die Tore der Stadt, sieben Planeten, zwölf Tierkreisbilder. Der Nacken der Braut ist nach dem Vorbild der Stufen gebildet, die der erste Baumeister schuf; das sind nach Bousset[20] die etagenmäßig übereinander gelagerten Himmelssphären). Um zu verstehen, was der christliche Gnostiker sich bei dieser Schilderung dachte, müssen wir davon ausgehen, daß die Ausdrücke für Geist: רוח, *πνεῦμα* (spiritus) doppelsinnig sind und zugleich „Hauch", „Wind", d. h. bewegte Luft bedeuten.[21] Als Luftmasse erscheint dem Auge aber der Himmel. Das Pneuma konnte also einerseits als ein im Himmel wohnendes Geistwesen, andrerseits als der Himmel selbst vorgestellt werden. Deutlich tritt die zweite Auffassung in dem System der Ophiten, Ir. I, 30, 3, hervor. Hier wird erzählt, daß die Gewässer des Chaos, bevor die gefallene Sophia in sie hinabstieg, unbeweglich waren. Erst durch jene wurden sie in Bewegung gesetzt: Et descendentem simpliciter in aquas, quum essent immobiles, et movisse quoque eas. Es ist demnach an den Wind gedacht, der die Wellenbewegung hervorruft. Die Sophia steigt später wieder in die Höhe, dehnt sich aus und bildet den oberen Himmel (unterhalb des Pleromas). Er wird als wasserhaltige Luftmasse angesehen und diese Beschaffenheit aus der Vermischung der Sophia, d. h. des Windes oder der Luft mit dem Wasser erklärt: et facto in alto dilavit et cooperuit et fecit caelum hoc, quod apparet a corpore eius; et remansit sub caelo quod fecit, adhuc habens aquatilis corporis typum (vgl. Ep. haer. 37, 3). In dem Hochzeitsliede der Acta Thomae sind die beiden Vorstellungen vom *πνεῦμα* miteinander verbunden. Die Jungfrau und Braut Christi ist zugleich die Himmelskönigin und der von Licht und Wohlgeruch erfüllte Himmel selbst (*ἀποφορὰ δὲ ἐνώδιας ἐξ αὐτῶν* — den Kleidern der *Κόρη* — *διαδίδοται*)[22] mit

19. Der „lebendige Geist" ist nach Bousset vielleicht erst eine spezifisch christliche Interpolation.

20. Vgl. Hauptprobleme, S. 68.

21. Wir haben einen ähnlichen Gedanken schon in der Apokalypse nachgewiesen (vgl. oben, S. 33 f.).

22. Von hier aus ergibt sich auch eine unmittelbare Beziehung zwi-

seinem Sternenschmuck. Daß in der Sophia der weibliche heilige Geist dargestellt werden soll, geht auch daraus hervor, daß sie nach einem älteren Bericht über Valentins Lehre die Mutter des Christus ist, durch dessen Geburt sie allerdings ihres eigenen pneumatischen Wesens verlustig geht. Bekanntlich heißt es Lk. 1, 35, „Kraft des Höchsten" (= heiliger Geist) werde Maria überschatten. Von diesem Motiv stammt wohl die gnostische Darstellung her, daß Christus mit einem Schatten geboren wird, den er als Mann von sich abstreift, um sich zum Licht emporzuschwingen. Seine Mutter, der heilige Geist (Sophia), bleibt mit dem Schatten zurück.[23] Dem entspricht es, daß nach Hippolyts Bericht die Sophia das *πνεῦμα ἅγιον* ist, das auf die Jungfrau Maria kommt. Ursprünglich wird auch das *ἐπισκιάζειν* wohl auf sie bezogen worden sein. Jetzt heißt es freilich (Hipp. 35): *ὕψιστός ἐστιν ὁ δημιουργός*. Mit dem Schatten ist wohl das pneumatische Abbild des Christus gemeint, das er seiner Mutter zurückläßt. Mit Hilfe dieses Christus-Schattens vermag die Sophia dann noch dem von Maria geborenen Jesus die himmlische Geistnatur mitzuteilen, so daß er das pneumatische Wesen von seiner „Mutter", den Leib von dem niederen Schöpfergott, dem Demiurgen, hat.[24]

Es wurde schon früher bemerkt, daß Christus und seine *συζυγός* der heilige Geist, in der Lehre der Valentinianer außerhalb der Entwicklungslinie stehen, die von dem unnennbaren Urvater zu dem letzten Aeon des Pleromas, der Sophia, führt. Diese Tatsache hängt mit dem Motiv ihrer Erschaffung zusammen. Es ist eine Lage eingetreten, die ursprünglich nicht vorhergesehen war: die Erlösungsbedürftigkeit eines Aeons (Sophia) und seiner Emanation, der Achamoth. Der „Soter" hatte erst von dem Moment an Daseinsberechtigung, wo der „Fall" der Sophia erfolgt war, die nach ihrem selbstverschuldeten Sturz aus dem Pleroma

---

schen dem gnostischen Oelsakrament (vgl. Bousset, S. 301) und der Geisttaufe.

23. Vgl. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, S. 112 f.

24. Vgl. auch die häufige Bezeichnung der weiblichen Gottheit als *πνεῦμα παρθενικόν* (Orig. c. Cels. VI, 31, 34; Iren. I, 29,1; Hipp. V, 8; II. Jeû 2). Es handelt sich hier um eine Assimilation an den Mythus, denn nach Greßmann (Das Weihnachtsevangelium, S. 43) hat eine Parthenos genannte Göttin auf kleinasiatischem Boden eine große Rolle gespielt. Andrerseits lag es aber nahe, diesen mythologischen Begriff mit dem der jungfräulichen Mutter Jesu zu verschmelzen.

kein reines Lichtwesen mehr ist. Wir haben demnach jetzt auf den Doppelcharakter dieser gnostischen Figur einzugehen.

Boussets Erklärung, in der gefallenen Sophia, sei die bei der Berührung mit der siegreichen persischen Religion zur Dämonin herabgedrückte babylonische Göttermutter dargestellt (vgl. S. 27 ff.), kann nicht als ausreichend betrachtet werden, weil ja die Sophia in den gnostischen Systemen den heiligen Geist repräsentiert. Für uns lautet das Problem demnach: Wie konnten die christlichen Gnostiker, die den Geist sonst als himmlische Mutter, als Aeon des Pleromas auffaßten, ihn zugleich in der Gestalt eines gefallenen Mittelwesens verkörpert sehen? Gewiß wird auch hier wieder die christliche Theorie von dem präexistenten, vollkommenen Urbilde der „Kirche" und dem unvollkommenen irdischen Abbilde mitgesprochen haben. Aber sie allein genügt ebenfalls nicht, um alle Züge in dem Bilde der Sophia zu erklären.

Nun weist Bousset auf die teuflische Göttin der Unterwelt in dem System der Mandäer hin, deren älterer Name Namrus in späterer Zeit durch die Bezeichnung Ruhâ qadištâ ersetzt wurde. Die zweite Benennung erklärt sich nach Bousset (a. a. O. S. 28) aus der judenfeindlichen Tendenz dieser Gnostiker. Aber könnten nicht auch ganz bestimmte, in dem Begriff selbst liegende Gründe zu einer Verschmelzung dieser beiden so grundverschiedenen Vorstellungen, der mythologischen Teufelin und der jüdischen רוח אלהים geführt haben? Es ist nicht schwer, eine Reihe solcher Motive aufzuzeigen. Zunächst konnte wohl schon der Umstand, daß die רוח hier — wenigstens scheinbar — mit Göttern in Verbindung gebracht wird, zu einer unabsichtlichen oder bewußten Mißdeutung Anlaß geben. Ferner sind die Wasser, über denen der Geist schwebt, mit dem Chaos identisch. Daher wird die Ruach anstatt zu den oberen Regionen, zu der Tiefe (Hölle) und zu den bösen Gottheiten in Beziehung gesetzt. Ganz deutlich ist es aber, daß der Gedanke an Gen. 1, 2 (das Schweben über dem Wasser) die Darstellung unmittelbar beeinflußt hat, wenn wir Folgendes von der Ruhâ qadištâ hören: Sie wohnt in der ersten Welt der Finsternis, zu der der herabsteigende Erlöser Hibil-Ziwâ gelangt (8. Traktat). Ihre Hoffnung war, sich der Herrschaft auf der Oberfläche des Schwarzen Wassers zu bemächtigen (6. Traktat, die ursprünglichste Ueberlieferung), eben

dort wird sie von Hibil-Ziwâ mit sieben unverrückbaren Mauern eingeschlossen (8. Traktat).[25]

Offenbar haben wir in der gefallenen Sophia der christlichen Gnosis eine dieser Ruhâ verwandte Gestalt vor uns. Die von ihr nach ihrem Fall emanierte Achamoth ist ein formloses, kraftloses Wesen, von dem die Materie ihren Anfang nahm. Unter andern Namen, mit denen sie bezeichnet wird, führt sie auch den Namen *γῆ*. Hippolyt (VI, 30) erläutert diese Angabe: *Προέβαλεν οὖν ἡ σοφία τοῦτο μόνον ὅπερ ἠδύνατο, οὐσίαν ἄμορφον, καὶ ἀκατασκεύαστον. Καὶ τοῦτο ἐστί, φησίν, ὃ λέγει Μωϋσῆς· ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος.* Entspricht demnach die Achamoth (untere Weisheit) dem Chaos, so hat man in der oberen Sophia den brütend über dem Wasser (= Chaos) schwebenden Geist zu sehen. Noch deutlicher tritt uns diese Vorstellung bei den Ophiten (Ir. I, 30. Ep. 37, 3) entgegen. Auch diese Gnostiker hatten die beiden verschiedenen Geistvorstellungen in ihrer Pneumatologie vereinigt. Doch enthält hier schon die Beschreibung des oberen Geistes eine charakteristische Andeutung. In der höchsten Sphäre findet man unter dem ersten Menschen (Urmenschen) und dem Sohn des Menschen das erste Weib, den heiligen Geist. Es heißt dann weiter (30, 1): et sub superiori spiritu segregata elementa, aquam, tenebras, abyssum, chaos, super quae ferri Spiritum dicunt, primam feminam eum vocantes. Später wird dieser „obere Geist", die Mutter des Christus, zugleich mit ihrem Sohn in den unvergänglichen Aeon erhoben, und den Gegensatz zu dem mit Gott und Christus verbundenen Pneuma der oberen Welt bildet wieder der jüdisch-gnostische Geist der Tiefe, die gefallene Sophia. Bei der Vereinigung mit dem Vater und dem Sohn, durch die Christus hervorgebracht wurde, sprudelte etwas überschüssige Lichtmenge des spiritus sanctus nach links über und sank nach unten. Das ist die Sophia dieses Systems. Mutwillig taucht sie in die Gewässer bis in den Abgrund hinab, wobei sie einen materiellen Körper erhält, da sich alles an sie herandrängt und sie rings umklammert. Hier schimmert noch die ursprüngliche Vorstellung durch, daß der Geist über dem Wasser schwebte. Das Versinken im Wasser und die daraus folgende Vermischung mit der Materie ist gnostische Umformung. Auch wenn die Sophia später den

25. Vgl. W. Brandt, Die Mandäische Religion, Ihre Entwicklung und geschichtliche Bedeutung, Lpz. 1889, S. 35, 213 ff.

Himmel unterhalb des Pleromas bildet (vgl. oben, S. 57), ist sie dem über dem Chaos schwebenden Geist vergleichbar.[26] Ebenso trägt die Verdoppelung der Gestalt der Sophia bei den Valentinianern, die Achamoth, die „heiliger Geist" genannt wird (Ir. I, 12), diesen Namen nicht mit Unrecht. Denn nachdem der Heiland sie gestaltet hat, und von ihrem Sohn die Welt geschaffen wurde, gleicht sie selbst wieder dem Geist, der über der ὕλη schwebt.

In dem mandäischen System ist uns der vorchristliche Standpunkt der Gnosis erhalten, in ihm wird daher auch die ursprüngliche gnostische Auffassung vom „Geist" zu finden sein. Gerade entgegengesetzt der Anschauung bei den Mandäern war nun die Stellung des πνεῦμα ἅγιον im Christentum. Die christlichen Gnostiker aber haben beides: das erhabene Geistwesen des Pleromas und die zur ὕλη hinabsinkende „böse" Ruhâ, deren Stellung in der Gnosis somit genau mit der des alttestamentlichen Schöpfergottes übereinstimmt, der zum Demiurgen (Jaldabaoth) geworden ist und mehr oder weniger dem „Bösen" verwandt erscheint. Doch sind hiermit die unmittelbaren Vorbilder für die gnostische Figur der Sophia nicht erschöpft. So erscheint sie auch als Mutter der Archonten, d. h. der mythischen, ursprünglich babylonischen Planetengötter, ist also selbst ein Abbild der babylonischen Muttergöttin Ištar[27] (vgl. Barbelo = Istar von Arbelo). Sie hat außerdem — zum Teil zur Motivierung ihres Sturzes — Züge einer Liebesgöttin angenommen, so wie auch jene Istar oder andere ihr entsprechende Göttinnen (Astarte, Attargatis, die syrische Aphrodite) im Mythus in mannigfache Liebesabenteuer verflochten wurden (vgl. Hipp. VI, 30; Ir. I, 29; Ep. haer. 21, 2; 25, 2; 26, 1).[28] Wie Bousset nachgewiesen hat, (S. 77 ff.), ist die mit dem Namen πνεῦμα ἅγιον[29] (Helena, Prunikos) bezeichnete Begleiterin des Simon Magus letzten Endes eine Mondgöttin, die mit der ägyptischen Isis, bezw. der syrischen Aphrodite (Astarte) verschmolzen ist. Von der mythischen, Parthenos ge-

26. Vgl. Hipp. V, 19,2; Ep. haer. 25,5.

27. Vgl. Bousset, Hauptprobleme S. 9 ff.

28. Vgl. Bousset. Hauptprobleme S. 72 ff.; Nielsen, a. a. O. S. 364 ff.

29. Vgl. die Titel κύριος und κυρία, die Simon sich und seiner σύζυγος beilegte (Clem. homil. II, 25; Hipp. VI, 20), gewiß in Anlehnung an die christliche Titulierung Christi und seiner „Braut", der Kirche. Helena erwartete die Parusie der in Simon inkarnierten Gottheit (Ir. 21,3).

nannten Göttin (vgl. *πνεῖμα παρθενικόν*) war schon oben die Rede (S. 58 Anm. 24). Auch das in den gnostischen Systemen wiederholt anklingende Motiv des *ἱερὸς γάμος* (vgl. Acta Thomae c. 6; Ir. I, 4, 5; 7, 1; 30, 1. 12; Hipp. V, 8; VI, 34) scheint auf mythologischen Ursprung hinzuweisen (vgl. Marduks Vermählung mit Zarpanitu); andrerseits wissen wir aus der Apokalypse, daß man sich in christlichen Kreisen Jesus als den Bräutigam der Kirche, bezw. des heiligen Geistes vorzustellen pflegte.[30]

Wie wir oben sahen, wurzelt die jüdisch-christliche Anschauung von dem weiblichen und mütterlichen Geist in dem alten Glauben an eine Muttergöttin. Während die Vorstellung im Christentum im wahren Sinne „vergeistigt" wurde, ist sie in der synkretistischen Gnosis von neuem in mannigfacher Weise mit der mythologischen Gestalt und ihren Widerspiegelungen verschmolzen worden. Doch wie aus der bisherigen Untersuchung erhellt, war nicht dies das Entscheidende für die Bildung der christlich-gnostischen Sophia-Spekulationen, sondern der Gedanke an ein oberes Geistwesen, von dem die Pneumatiker abstammen, wie Kinder von einer Mutter.[31] Die empirisch-irdische Kirche wurde von ihrer „höheren Gnosis" verschmäht, den Gedanken an den oberen urbildlichen Geist, „die Kirche, die in den Himmeln ist", treffen wir bei ihnen in verschiedenen Variationen. In dem System der Archontiker Epiph. haer 40, 2 erhalten wir zwei Paare von parallelen Begriffen: *Σαβαὼθ* und *πατὴρ τῶν ὅλων — ἐκκλησία* und *ἀνωτέρα μήτηρ*. Die empirische Kirche wird also in eine Reihe gestellt mit dem Gott der Juden. Die Gnostiker er-

30. Auch der Erlösergott Soter ist keine ausschließlich christliche Erscheinung (vgl. Bousset, Hauptprobleme, S. 238—76; M. Brückner, Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum (Religionsgeschichtl. Volksbücher, 1. Reihe, 16. Heft), Tübingen. 1908; Lietzmann, Der Weltheiland, Bonn, 1909; Norden, a. a. O. S. 51—58.

31. Die gefallene Sophia besitzt das geistige Wesen nicht mehr in reiner, unvermischter Form. Es ist hier eine Vermischung mit der Materie eingetreten, aus der das Böse entspringt. Trotzdem empfängt die Menschheit von ihr noch einen pneumatischen Samen. Diese pneumatische Natur wird gerettet und wieder nach oben geführt. *„ὅθεν ἦλθεν."* In dieses Grundschema der Pneumalehre greift an verschiedenen Punkten die gnostische Christologie und Soteriologie ein, sowie auch die Kosmogonie und Anthropogonie in engem Zusammenhang mit ihr stehen.

kannten nur einen höheren Vatergott an und die obere „Mutter", als deren Kinder sie sich selbst ansahen: *ὅθεν δὲ κατῆλθεν εἰς τόνδε τὸν κόσμον.* Die *μήτηρ* ist demnach an die Stelle des geistigen Urbildes der Kirche getreten. Eine Reihe von Angaben, die wir dem einflußreichen System der Valentinianer entnehmen können, möge zum weiteren Beweis dieser Behauptung dienen.

Man legte auch hier offenbar Wert auf die Unterscheidung einer oberen und unteren Kirche. Der geistige Samen, der von der Achamoth durch Vermittelung des Demiurgen in den Menschen gelangt, wurde von ihnen als Kirche, „ein Gegenbild der oberen" (vgl. Aeonenpaar Mensch und Kirche) bezeichnet (Ir. I, 5, 6). Kirche und heiliger Geist sind wieder miteinander identisch. Deutlich ist aber der Gegensatz zu der christlichen Auffassung. Ein neutestamentliches Synonymon zu *ἐκκλησία* und *πνεῦμα ἅγιον* ist, wie früher festgestellt wurde, das obere, himmlische oder neue Jerusalem. Doch erlitt dieser judenchristliche Begriff dasselbe Schicksal wie der alttestamentliche Schöpfergott und die Ruach von Gen. 1, 2. Er wurde zur Bezeichnung einer Größe niederen Grades, nämlich der Achamoth: *Αὕτη ἐστί, φησίν, ἡ ἀγαθή, ἡ ἐπουράνιος Ἰερουσαλήμ, εἰς ἣν ἐπηγγείλατο ὁ θεὸς εἰσαγαγεῖν τοὺς υἱοὺς Ἰσραήλ, λέγων· Εἰσάξω ὑμᾶς εἰς γῆν ἀγαθὴν ῥέουσαν μέλι καὶ γάλα* (Hipp. VI, 30). Eine wesentlich höhere Bedeutung kommt der *Ἰερουσαλὴμ ἐπουράνιος* nach Hipp. VI, 34 zu: *Ὑποδηλοῦται καὶ τὰ ἐν τῇ ὀγδοάδι, καὶ προβεβλήκασιν ἡ σοφία, ἥτις ἐστὶ μήτηρ πάντων τῶν ζώντων κατ' αὐτούς, καὶ ὁ κοινὸς τοῦ πληρώματος καρπὸς* (= Jesus) *ὃ λόγους, οἵτινες εἰσὶν ἄγγελοι ἐπουράνιοι, πολιτευόμενοι ἐν Ἰερουσαλὴμ τῇ ἄνω, τῇ ἐν οὐρανοῖς. αὕτη γὰρ ἐστὶν Ἰερουσαλὴμ ἡ ἔξω σοφία, καὶ ὁ νυμφίος αὐτῆς, ὁ κοινὸς τοῦ πληρώματος καρπός.* Die Gedanken von Gal. 4, 26ff. klingen hier in mehrfacher Weise an. Die Wendung *ἥτις ἐστὶ μήτηρ πάντων τῶν ζώντων* erinnert an Gal. 4, 26: *ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν.* Die siebenzig Söhne der Vermählten, die zugleich Bürger der himmlischen Stadt sind (vgl. Phil. 3, 20), entsprechen den Kindern *κατὰ πνεῦμα*, die aus der Ehe Christi mit dem oberen Jerusalem hervorgehen (vgl. oben S. 24f.). Für die christliche Anschauung war der Gedanke von der Präexistenz der Kirche besonders bedeutungsvoll. Auch die Valentinianer haben den vorweltlichen Aeon Ekklesia. Auf diesen bezieht sich eine Stelle in einer Erklärung der Aeonenlehre bei den Ptolemäern (Ir. I, 12, 3): *Οὓς δὲ προελογίσατο ὅτε προέβαλε, τοῦτο Ἐκκλησία ὠνομάσθη.* So wurde die Kirche auch bei den Christen als prä-

existent vorgestellt, weil ihre Existenz von Gott uranfänglich geplant war. Bei den Ophiten, Ir. I, 30, soll die Tetras der höchsten Sphäre, nämlich der erste Mensch, der Sohn des Menschen, das erste Weib (-spiritus sanctus) und Christus, die wahre heilige Kirche bilden. Das ist eine gnostische Variante zu der Vorstellung, daß die obere Kirche selbst das *πνεῦμα ἅγιον* ist. Zugleich wird hiermit wohl gegen die irdische untere Kirche polemisiert (vgl. Orig. c. Cels. VI, 34: *οἱ δ' ἔτι προστιθέασιν ἄλλα ἐπ' ἄλλοις . . . καὶ ἀπορροίας ἐκκλησίας ἐπιγείου . . . καὶ Προυνίκοῦ τινος ῥέουσαν δύναμιν παρθένου*).

Fragen wir nun, was sich aus unserer Untersuchung der gnostischen Systeme für das uns beschäftigende Problem ergibt, so ist Folgendes zu sagen: Die Gnostiker hatten die Vorstellung von einem weiblichen heiligen Geist, der oberen, die pneumatische Menschheit erzeugenden Kirche. Wir können diesen Gedanken als den Kern ihrer Pneumatologie bezeichnen, und der Schluß liegt nahe, daß sie hiermit eine Idee des gemeinchristlichen Glaubens aufgenommen haben. Wir folgern also aus dem Befunde der gnostischen Geistauffassung, daß ein christlicher Vulgärglaube an das weibliche Pneuma, die obere Mutter, bestanden hat. Dieses Ergebnis tritt somit ergänzend zu unseren früheren Feststellungen hinzu.

V.

Der heilige Geist wurde, wie sich uns ergab, in den ersten Jahrhunderten vielfach persönlich und weiblich gedacht. Wie steht es nun in dieser Hinsicht mit dem von der Kirche anerkannten christlichen Taufsymbol (Apostolikum), das die dogmatisch festgelegte Anschauung der kirchlichen Orthodoxie widerspiegelt? Der aus dem vierten Jahrhundert überlieferte altrömische Text[1] hat, wie Seeberg zeigt,[2] bereits eine längere Entwicklung durchlaufen. Von einer Urform (U^2) ausgehend,[3] ist die triadische Formel in zwei verschiedenen Zweigen, dem orientalischen ($O^{1'2}$) und dem römischen ($R^{1'2}$)[4] verbreitet worden.[5] Für jenen Archetypus unserer dreigliedrigen Formen ist nun anzunehmen, daß der Begriff *πνεῦμα ἅγιον* durch den Zusatz *τὸν παράκλητον* erläutert wurde, so wie man Gott als den *παντοκράτωρ* und Christus als den *κύριος* bezeichnete. Im Hinblick auf den häretischen Montanismus wurde dann der Paraklet, den noch R^1 (Tert.) enthielt, aus dem Symbol entfernt. An seine Stelle trat zunächst das Reden durch die Propheten (Iren. epideix. 6: Und der dritte Punkt ist der heilige Geist, durch den die Propheten prophezeit und die Väter die göttlichen Dinge gelernt haben ... Just. ap. I, 13: *πνεύμά τε προφητικόν*), später die „heilige Kirche" (Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung, Tert. Hipp.). Unser dritter Artikel begann daher jetzt mit den Worten: „Und an den heiligen Geist, die heilige Kirche". Die Wendung *ἁγία* vor Kirche begreift sich aus der Zusammenstellung der *ἐκκλησία* mit dem heiligen Geist. Die Kirche wird

1. Vgl. A. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, 3. Aufl. von L. Hahn mit einem Anhang von Harnack, Breslau, 1897, § 17 f.

2. Vgl. Dogmengeschichte I[3], S. 21 ff.; „Zur Geschichte der Entstehung des apostolischen Symbols" = Zeitschrift für Kirchengeschichte, 1922, 40. Bd., Neue Folge III, S. 1—41. Ich schließe mich im Folgenden an die Darstellung Seebergs an.

3. U^1 ist das ursprüngliche, eingliedrige Bekenntnis.

4. R^2 ist der überlieferte Text des altrömischen Symbols.

5. U^2 wird um 140 in Jerusalem zuerst geprägt worden sein.

als das bezeichnet, wozu sie durch den Geist gemacht werden soll. „Dem wirksamen übernatürlichen heiligen Geist tritt das von ihm geschaffene übernatürliche Gottesvolk an die Seite (vgl. 1. Kor. 12, 13; Röm. 15, 16; Did. 10, 5)“.[6] Diese Kennzeichnung trifft nun allerdings noch nicht auf die vorhandene christliche Gemeinschaft, die irdische Kirche, zu. Der Begriff heilige Kirche ist vielmehr auf ihr präexistentes himmlisches Urbild zu beziehen, dessen Verwirklichung auf Erden in der Zukunft zu erwarten ist. Irenäus stellt diesen Gedanken so dar (epideix. 26): „Und das Offenbarungszelt hat er auf Befehl Gottes hergestellt ein sichtbares Gebilde auf der Erde dessen, was im Himmel geistig und unsichtbar ist, somit die Form der Kirche und die Prophezeiung auf das Zukünftige.“

Wir können demnach feststellen, daß unser dritter Artikel ursprünglich[7] zwar nicht mehr die Vorstellung von der himmlischen Mutter, wohl aber den Gedanken einer urbildlichen geistlichen Kirche aufweist, Es ist das obere (himmlische, neue) Jerusalem der neutestamentlichen Schriftsteller, „die Kirche, die in den Himmeln ist“ (vgl. Asc. Jes. 3, 15). Der altrömische Text R^2 vereint mit dem „Geist“ und der „heiligen Kirche“ noch zwei weitere Stücke, die zu verschiedenen Zeitpunkten von den Kirchen rezipiert wurden, die Sündenvergebung und die Auferstehung des Fleisches. In der Sündenvergebung sah man ursprünglich (R^1 $O^{1, 2}$) wohl die vom heiligen Geist zugleich mit der inneren Erneuerung gewirkte Vergebung der alten Sündenschuld (vgl. Ir. epideix. 42: „So sollen sich also die Gläubigen betragen, da der heilige Geist beständig in ihnen verweilt, welcher bei der Taufe von ihm gegeben und von dem Empfänger festgehalten wird, wodurch er in Wahrheit und Heiligkeit und Gerechtigkeit und Geduld wandelt.“). Da aber die Abfassung des Symbols R^2 in die Zeit der Päpste Zephyrin und Kallist fällt, so wird hier die damalige Anschauung maßgebend gewesen sein. Diese finden wir in der neuen Bußlehre des Papstes Kallist. Die Sündenvergebung ist jetzt ein Heilsgut der Kirche, die dazu autorisiert

6. Sprachlich bestände natürlich auch die Möglichkeit einer andern Auffassung. Die „heilige Kirche“ könnte nur ein anderer Ausdruck für den heiligen Geist sein. Wie aber Seeberg hierzu ausführt (vgl. Nähe und Allgegenwart Gottes, S. 39), spricht die gedrungene Knappheit des Ausdrucks im Symbol entscheidend gegen eine solche Annahme. Die „Kirche“

ist, durch den rechtmäßigen Bischof auch von den nach der Taufe begangenen schweren Sünden loszusprechen. Daß die Auferstehung des Fleisches im Zusammenhange des dritten Artikels genannt wird, erklärt sich daraus, daß man auch hierin eine Wirkung des Geistes sah. Die lebenspendende Kraft des Geistes wird sich nach dem Tode auf den inneren wie auf den äußeren Menschen erstrecken, Seele und Leib werden gemeinsam auferstehen (Ir. epid. 41, 42): „... danach haben (die Apostel) auch durch das wahre Wort gelehrt, den Leib makellos zur Auferstehung und die Seele unbefleckt zu halten .... Denn auch der Seele der Gläubigen wird Auferstehung zuteil, indem ihre Leiber von neuem Person annehmen und mit ihr zusammen durch die Kraft des heiligen Geistes auferweckt und in das Reich Gottes eingeführt werden" (vgl. 2. Clem. 14, 3f.).

Unsere Feststellungen über den weiblichen heiligen Geist betrafen im wesentlichen den populären christlichen Glauben. Von der offiziellen Kirche wurde der „heilige Geist" nur in der an die griechische Sprachform sich anlehnenden neutrischen Gestalt übernommen, zugleich ist hier vorübergehend, wie wir an dem Taufsymbol sahen, im zweiten Jahrhundert der johanneische Typus (Paraklet) in Geltung gewesen. Aber auch in der orthodoxen Kirchenlehre hat der alte Glaube an einen mütterlichen Geist deutliche Spuren hinterlassen. Er lebte in der Vorstellung von der mater ecclesia fort. Dabei wurden die Grenzen zwischen dem himmlischen Urbilde und seiner irdischen Verwirklichung nicht mehr scharf gezogen. „Der fromme Glaube empfindet jenes schon in der irdischen Kirche als verwirklicht".[8] Auf den Begriff der empirischen Kirche werden daher jetzt all jene verschiedenen Gedanken konzentriert, die ursprünglich an dem mit der urbildlichen Ekklesia identischen weiblichen Pneuma, bezw. an der vollendeten Kirche der Endzeit hafteten. Es leuchtet ohne weiteres ein, welche außerordentliche Steigerung des Ansehens und des Einflusses der Kirche dies zur Folge haben mußte. Da hören wir, daß die katholische Kirche die Braut und Gattin Christi (oder Gottes) ist (Ephram, Rede über den Glauben c. 8: Die Kirche, Christi Braut, belehrt sie ... Reden gegen die Ketzer,

7. Die den Sinn verdunkelnden Beiwörter „katholisch" und „apostolisch" sind später hinzugekommen.

8. Vgl. R. Seeberg, Zur Geschichte der Entstehung des apostolischen Symbols, S. 40.

XVII, 2: Seine (Christi) Braut nannten die Apostel, diese Söhne der Wahrheit, nach seinem Namen.[9] Augustin, Conf. VI, 3: von deinen geistigen Kindern, welche du (Gott) durch die Mutter, die katholische Kirche (de matre catholica), in Gnade (per gratiam) wiedergeboren hat ... VII,[1]: im Glauben unserer geistigen Mutter, deiner katholischen Kirche, IX, 13: und meiner Brüder unter dir, dem Vater, in der katholischen Kirche, der Mutter (in matre catholica) ... De symb. IV, 1: Da die heilige Mutter, die Kirche, euch, wie eure Brüder, durch das heiligste Zeichen des Kreuzes ... in ihrem Schoße empfangen hat ... vgl. Epiphanius, Ancor. 118, 7, 8). Sie wird also in gewissem Sinne als ebenbürtig den göttlichen Personen an die Seite gestellt und erhält dadurch selbst einen fast göttlichen Charakter. Der Gläubige, der in ihr Christi oder Gottes Braut sah, schuldete ihr und ihren Institutionen, bezw. jenen Personen, die mit der Ausübung der kirchlichen Funktionen betraut waren, unbedingten Gehorsam und eine Ehrfurcht, die hinter der Ehrfurcht vor dem Göttlichen selbst nicht weit zurückstand (vgl. Athanasius, Erklärung des 44. Psalmes: Königin ist die Kirche, da sie Braut des großen Königs geworden ist...).

Rückte die Kirche aber hiermit in eine gewisse Erdenferne, so senkte sie sich andrerseits als liebende Mutter zu dem schwachen, hilfsbedürftigen Säugling, dem Menschenkinde, herab: „Sie ruft ihre Kindlein zu sich und säugt sie mit heiliger Milch, mit dem kindlichen Logos“ (Clemens von Alexandrien, Paedag. I, 6, 42); Ambrosius De virgin. I, 5, 22: Eine Jungfrau also ist es, die sich ihm (Christus) vermählt, die uns in ihrem Schoße getragen, die uns geboren und mit eigener Milch (proprio lacte) genährt hat ... Nicht wird fehlen vom Felsen her die nährende Mutterbrust[10] .. I, 6, 31: Eine Jungfrau nährt uns, nicht mit leiblicher Milch (corporis lacte) sondern mit jener, welche der Apostel dem schwachen Alter des noch heranwachsenden Volkes darbot (quo.... lactavit); Augustin De symb. II, 13: Ihr aber Geliebteste, die ihr von Anfang an von den Brüsten der heiligen Mutter, der Kirche, genährt und von ihr bis zur festen Speise gebracht worden seid ... (vgl. II, 1; XI, 12; IV, 1; Conf. VII, 5).

9. Vgl.: Des heiligen Ephräm des Syrus ausgewählte Schriften. Aus dem Syrischen und Griechischen übersetzt von O. Bardenhewer, Kempten, München, 1919, I, S. 52; Zingerle. Ausgewählte Schriften des hl. Ephraem von Syrien, 1873, I, 217; III, 310.

10. Vgl. 1. Kor. 10,4.

All das Vertrauen, das ein Kind seiner Mutter entgegenbringt, durfte und sollte der Christ der mater ecclesia gegenüber empfinden: „Die Mutter zieht die Kinder zu sich heran, und wir suchen die Mutter, die Kirche“ (Clem. Paed. I, 5, 21). Ernst und beschwörend klingt die Mahnung Augustins (De symb. II, 13): Gute Kinder, liebet eine so große Mutter, gute Kinder, verlaßt nicht die, die euch täglich sucht, erstattet zurück (rependite vicem), liebet die Liebende ....“ Auch ihre Zucht und ihr Zürnen sind ja der mütterlichen Strenge zu vergleichen, die aus der Liebe stammt; darum wird das gestrafte Kind gern wieder zu ihr zurückkehren: „Wenn jemand ihre Zucht oder eine Rüge unwillig (aspere) ertrug und sich zornig von ihr schied, so erkenne er sie dennoch als Mutter und kehre gerne zu ihr zurück (Aug. De symb. II, 13).

Zu dem kindlich gläubigen Vertrauen tritt nun aber als Korrelat das Gefühl völliger Abhängigkeit von der Kirche. Wenn die Mutterbrust der Kirche den Säugling nicht ernährt, so ist er rettungslos verloren. Und wie das Kind nur eine Mutter haben kann, so hat auch der Bräutigam Christus nur eine Braut, nämlich die katholische Kirche. Damit ist der orthodoxe Standpunkt gegenüber der Häresie mit unwiderleglicher Logik bezeichnet. So schreibt Clemens (Paedag. I, 6, 42): „Eine jungfräuliche Mutter allein gibt es, Kirche will ich sie nennen“. (Vgl. Cyprian, Epist. 52, 1, 3: „... wie kann denn mit Christus sein, wer nicht mit Christi Braut und nicht in seiner Kirche ist?“ 74, 6, 2: „Denn die Kirche ist es allein, die mit Christus verbunden und vereinigt, in geistlicher Weise Kinder erzeugt... Wenn also diese die Geliebte und Braut ist, die allein von Christus geheiligt und allein durch sein Bad gereinigt wird, so ist es offenbar, daß die Häresie, welche nicht Christi Braut ist, noch gereinigt und durch sein Bad geheiligt werden kann, Gott nicht Kinder erzeugen kann“. 74, 7, 2: „Damit jemand Gott zum Vater haben kann, muß er vorher die Kirche zur Mutter haben“. 75, 14, 1: „Wenn es aber nur eine Braut Christi, nämlich die katholische Kirche, gibt, so ist es diese selbst, die allein Gott Kinder erzeugt. Denn es gibt nicht mehrere Bräute Christi ...“).

Der Gefahr einer Mißdeutung des Verhältnisses der Ekklesia zu Gott oder Christus wurde leicht durch die Betonung ihrer unveränderten Jungfräulichkeit vorgebeugt. Die jungfräuliche Maria wird der Typus der zugleich mütterlichen und jungfräulichen

Kirche, so z. B. bei Augustin De symb. III, 4: „Wer hat dies gewirkt, wenn nicht der Sohn der Jungfrau ... der seiner Mutter Fruchtbarkeit brachte, ohne ihr die Jungfräulichkeit zu nehmen. Was er seiner Mutter brachte, das gab er auch seiner Braut. Daher gebiert die heilige Kirche .... täglich seine Glieder und ist doch Jungfrau".[11] Aber in dem Maße, als die Askese und die Jungfräulichkeit in jener Zeit als ein Ausdruck der Heiligkeit galten,[12] mußte auch dies zur Verherrlichung der Kirche beitragen. (Ambr. De virgin. I, 3, 12: „Aber beachten wir dabei, wessen Vorbild sie (die Schwester Arons) damals war. Nicht etwa das der Kirche, die, selbst jungfräulich, unbefleckten Geistes, jene gottgeweihten Scharen des Volkes, die himmlische Loblieder sangen, zu einem Bunde vereinigte (copulavit)? I, 6, 31: „So ist die heilige Kirche unversehrt und fruchtbar, Jungfrau in ihrer Keuschheit, doch Mutter wegen ihrer Nachkommenschaft". Vgl. auch Epiphanius, Ancor. 118, 4; Augustinus De symb. III, 4, 12). Andrerseits konnten die weichen Regungen, die sich für den Menschen mit dem Bilde einer jungfräulichen Braut verbinden, weitere zarte und zugleich feste Fäden in der Beziehung zwischen den Gläubigen und der Kirche knüpfen.

Natürlich beruhte die Autorität der Kirche vor allem auf ihrer Beziehung zu Christus. Aber gerade diese war ja in dem Braut- und Gattinnenverhältnis aufs eindrucksvollste dargestellt. Auch weiterhin wußten die Kirchenväter das Wirken Christi in seiner Kirche mit der Mutteridee zu vereinen und innerhalb dieses Rahmens zu veranschaulichen. Nach Clemens (Paed. I, 6, 42) ist er selbst die Milch, die den Kindern von der Ekklesia dargeboten wird (vgl. oben, S. 68). In der oben zitierten Stelle aus Ambrosius (De virg. I, 5, 22) ist Christus der Fels, von welchem der Jungfrau Ströme der Himmelsnahrung zufließen. Augustin bezeichnet die Worte Gottes, die natürlich mit den Worten Christi identisch sind, als die geistige Milch der Mutter (De symb. II, 13: vgl. auch II, 1: „Es bemühe sich daher die Mutter, die Kinder, die sie trägt, durch geeignete Nahrungsmittel (congruis alimentis) zuerst zu nähren (pascere), und nach ihrer Geburt freue sie sich, solche angenommen zu haben, die sie in geistlicher Weise er-

11. Weitere Beispiele bei Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten, Stuttgart, 1881, S. 179 ff.

12. Vgl. R. Seeberg, Dogmengesch. II², 1910, S. 197.

nährt". Vgl. IV, 1). So war auf dem Boden religiöser und zugleich allgemein menschlicher Empfindungen ein allseitig geschlossenes Gedankengefüge entstanden. Die mater ecclesia war die Erbin der tief im menschlichen Gemüte wurzelnden Idee von der himmlischen Mutter geworden und hat es verstanden, dieses Erbe ihrem Interesse dienstbar zu machen.[13]

Der katholische Christ verehrt bekanntlich außer der mater ecclesia noch eine andere „Mutter", die Himmelskönigin Maria, und diese steht sogar „als die große Muttergottheit im Zentrum der katholischen Volksreligion".[14] Für uns erhebt sich somit die Frage, ob auch zwischen dem katholischen Madonnenkult und der weiblichen Geistauffassung ein innerer Zusammenhang besteht.

Man ist im allgemeinen der Ansicht, daß die Himmelskönigin Maria die unmittelbare Nachfolgerin der mythologischen Göttermutter geworden ist.[15] Wir sahen jedoch, daß in den ersten Jahrhunderten der schlichte Laie, der gnostische Mystiker und wohl auch manch rechtgläubiger Theologe (z. B. Hermas) zu einer anderen himmlischen Mutter betete, nämlich zu dem weiblichen heiligen Geist. Es fällt nun auf, daß in dem erst spät und allmählich sich entwickelnden kultischen Madonnenbilde[16] einzelne Züge ge-

---

13. Die alten Spekulationen darüber, daß Christus „der Mann" und die Kirche „das Weib" sei, kehren bei dem Syrer Jakob von Sarug wieder, hier ebenfalls auf die untere empirische Kirche bezogen. In der „Homilie über die Decke vor dem Antlitze des Moses" lesen wir: „Der Prophet Moses erwähnte die Sache vom Manne und Weibe, damit hierdurch Christus und seine Kirche verkündigt werde... So sind Bräutigam und Braut geistig vollkommen eins geworden, und deshalb schrieb Moses, daß die beiden eins sein würden. Der verhüllte Moses blickte auf Christum und nannte ihn Mann, und auf die Kirche, und nannte sie Weib... er malte ein Bild in dem Gemache des königlichen Bräutigams und nannte es Mann und Weib" (vgl. Landersdorfer, Ausgewählte Schriften der syrischen Dichter Cyrillonas, Balâus, Isaak von Antiochien und Jakob von Sarug aus dem Syrischen übersetzt, 1912, S. 9. Der Gedanke von der geistigen Präexistenz der Kirche findet sich noch bei Epiphanius (Panarion, Prooemium I, 1, 3): „...Christi heilige Braut, die Kirche, die zwar vom Anfange der Welt an vorhanden war, jedoch erst durch die Ankunft Christi im Fleisch... offenbart wurde.."

14. Vgl. Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums, 1. Bd., Die Evangelien, Stuttg. und Berl. 1921, S. 79.

15. Vgl. Delitzsch, Die große Täuschung, Stuttgart und Berlin, 1920, S. 98; Ed. Meyer, a. a. O. S. 80 f.; Nielsen a. a. O. S. 348 f.; Rösch, Maria-Astarte. Theologische Studien und Kritiken, 1888, 61. Bd., S. 265—299.

16. Vgl. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche, hrsg. von Anrich, Tübingen, 1904.

dem entsprechen, was den Begriff des πνεῦμα ἅγιον für den Christen zu einem Gegenstand religiöser Verehrung machte. Wäre Maria nur einfach an die Stelle der mythologischen Μήτηρ getreten, so hätte zu ihrer Erhebung wohl allein der Umstand genügen können, daß sie die Mutter Jesu, des „Sohnes Gottes" war. Sie hätte sodann im Himmel etwa auch, wie es ja tatsächlich geschehen ist, die Rolle einer Fürsprecherin übernehmen können, so wie auch die Göttin Ištar eine solche war und als Mittlerin und liebende Mutter erscheint, die sich ihrer Kinder in der Not annimmt.[17] Es läßt sich jedoch aus den Zeugnissen der ersten Jahrhunderte erweisen, daß gerade diese Momente nicht das Ausschlaggebende beim Entstehen der Marienverehrung gewesen sind, wenn auch Strömungen in solcher Richtung wohl vorhanden waren. Lk. 11, 27 f. wird Jesu Mutter wegen ihrer mütterlichen Beziehung zu ihm selig gepriesen. Jesus aber weist den Gedanken ab, weil „nur die selig sind, die das Wort Gottes hören und bewahren". Gewiß tritt uns bereits Joh. 19, 25 ff. die mater dolorosa unterm Kreuz entgegen.[18] Zugleich jedoch scheint es fast, als ob hier die natürliche Beschränkung ihres Mutterverhältnisses aufgehoben werden sollte. Denn so wie Johannes ihr jetzt zum „Sohn" gegeben wird, konnten auch andere Menschen künftig ihre Kinder werden.[19] Die Vorstellung von dem mütterlichen Geist, der Μήτηρ aller Menschen, wird also hier bereits im Hintergrunde stehen.

Nun war offenbar durch Lk. 1, 26 ff. die nahe Beziehung Marias zum πνεῦμα ἅγιον festgelegt. In dieser Hinsicht verdient auch eine Angabe des Protevangeliums des Jakobus Beachtung. Es wird erzählt, daß Maria im Tempel wie eine Taube aufgezogen wurde und ihre Nahrung aus der Hand eines Engels empfing (Ἦν δὲ Μαρία ἐν τῷ ναῷ κυρίου ὡς περιστερὰ νεμομένη, καὶ ἐλάμβανεν τροφὴν ἐκ χειρὸς ἀγγέλου; vgl. c. 8. 13. 15). Die Taube ist auf Grund der Geschichte von Jesu Taufe zum Symbol des heiligen Geistes geworden. Der Vergleich Marias mit einer Taube kann daher sowohl daraus entsprungen sein, daß

17. Vgl. Heinisch, Die persönliche Weisheit des Alten Testaments in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. Münster i. Westf. = Bibl. Zeitfragen, 1923, Heft 1/2, S. 25 f.; Nielsen, S. 347, 371 f.

18. Vgl. Ed. Meyer, a. a. O. S. 68.

19. Vgl. Origenes, unten, S. 76.

sie in der Volksfrömmigkeit begann, an die Stelle des weiblichen Pneuma zu treten, als auch widerum dazu beigetragen haben, diesen Gedanken in weiteren Kreisen hervorzurufen. Zudem ist Maria im Protevangelium gleichsam das verkörperte ἅγιον πνεῦμα Noch einen Schritt weiter führt uns die Parallele Eva-Maria bei Irenäus adv. haer. V, 19, 1: Maria ist die Taube, deren Einfalt über die Klugheit der Schlange den Sieg davontrug. Allerdings scheint hier die Rolle, die in der Paradieserzählung die Schlange spielt, eine Assoziation mit dem Worte Jesu Mt. 10, 16 bewirkt zu haben. Der psychologische Vorgang könnte jedoch auch umgekehrt zu denken sein. Weil Maria „die Taube" war, stellte man sie auf Grund jenes Herrenwortes der Paradiesschlange gegenüber.

Die Parallele Eva-Maria bietet uns auch noch anderweitiges Material zur Beurteilung des hier in Frage stehenden Verhältnisses. Die hohe Schätzung, die der Begriff des πνεῦμα ἅγιον erlangt hatte, beruhte selbstverständlich auf der dem Geist zugeschriebenen heilsgeschichtlichen Bedeutung. Sollte Maria an seine Stelle treten, so konnte das nicht geschehen, ohne daß man ihr ein ähnliches Wirken und eine ähnliche Bedeutung zuschrieb. Tatsächlich finden wir bei Irenäus die Aussage, daß sie durch ihren Gehorsam zur causa salutis für das gesamte Menschengeschlecht geworden ist (adv. haer. III, 22, 4: et tamen virgo obediens, et sibi, et universo generi humano causa facta est salutis). Der christliche Auferstehungsglaube hing ebenfalls eng mit den Gedanken über den Geist zusammen (vgl. Hebr. 12, 23; 2 Clem. 14, 4; den dritten Artikel des Symbols). Jetzt taucht in der Mariologie der Gedanke auf, daß Maria (durch ihren Gehorsam) die Bande gelöst hat, die uns mit dem Tode verknüpfen (Ir. adv. haer. V, 19, 1). Man kann vielleicht sagen, daß diese und ähnliche Motive einfach aus dem Vergleich mit Eva herausgewachsen sind und nicht notwendig als eine Uebertragung der Pneumaspekulationen aufgefaßt werden müssen. Unsere Ansicht wird aber durch zwei weitere Gedanken gestützt. Als das grundlegende Werk des mütterlichen Geistes mußte naturgemäß die Wiedergeburt betrachtet werden. Wenn wir nun diesen Zug bei Tertullian vorfinden (De carn. Chr. 12, 20: „Christus ist aus dem Fleische der Jungfrau, so daß diese Jungfrau durch Christus unsere von allen Makeln gereinigte heilige Wiedergeburt werde"), so dürfen wir wohl die Behauptung wagen, daß er unmittelbar

aus der urchristlichen Pneumatologie übernommen wurde. Maria konnte ferner, unbeschadet ihrer echten Menschlichkeit, auf Grund eines Vergleichs mit Eva, als causa salutis (vgl. oben) gepriesen werden. Wir werden aber unmittelbar in die göttliche Sphäre versetzt, in der neben Gott und Christus der weibliche heilige Geist zum Heile der Menschheit wirkt (vgl. Gal. 4, 26: das obere Jerusalem, Apk. 19. 21. 22: Die „Braut des Lammes"; Hermas Sim. IX: die beim Turmbauhelfenden Jungfrauen, die weibliche Genossin des gnostischen „Soter" usw.), wenn sie zur Mithelferin an dem Heilsplane (Gottes) gemacht wird (Ir. adv. haer. III, 21, 7: Maria cooperante dispositioni). Freilich wird Bartmann recht haben, wenn er bemerkt: „Die Väter der Kirche wollen mit solch kräftigen Wendungen vor allem die grundlegende Wahrheit aussprechen, daß Maria die Mutter unseres Erlösers ist, diesen geboren hat und dadurch unser Heil verursachte. Nicht aber wollen sie Maria zu unserer Erlöserin machen".[20] Aber unleugbar ist die auch von Bartmann (a. a. O.) zugegebene Tatsache, daß wir es hier mit Ausdrücken zu tun haben, „die fast so stark klingen wie jene, womit Schrift und Tradition unsere Erlösung von Christus, dem „einzigen Mittler" ableiten". Wir erklären uns das daraus, daß die Vorstellungen, die ursprünglich an dem weiblichen Pneuma hafteten, auf Maria übergegangen sind.

Daß diesen Gedanken die allgemeine Frömmigkeit parallel lief,[21] beweist außer dem schon erwähnten, noch aus dem zweiten Jahrhundert stammenden Protevangelium des Jakobus auch die älteste Mariophanie, eine Vision Gregors des Wundertäters, die Lehner[22] etwa in das Jahr 240 verlegt. Es heißt hier:[23] Während er einmal nächtlicher Weile über die Worte des Glaubens nachdachte und allerlei Erwägungen pflog..., erschien ihm im wachenden Zustande eine Gestalt in menschlicher Bildung, als ein Greis anzusehen, in priesterlicher Haltung und Kleidung, mit

---

20. Vgl. B. Bartmann, Maria im Lichte des Glaubens und der Frömmigkeit, Paderborn, 1922, S. 6.

21. Daß mehrfach in der gnostischen Spekulation Maria und der heilige Geist ineinandergeflossen sind, wurde schon erwähnt (vgl. oben, S. 49 f.). Bedeutungsvoll war ferner die Auffassung einiger gnostischer Sekten, Jesus sei durch Maria nur hindurchgegangen (Iren. III, 11,3; Tert. adv. Val. 27; vgl. Seeberg, Dogmengesch. II², S. 197).

22. Greg. Nyss. V. Greg. Thaum. c. 8 u. 9. vgl. Lehner, a. a. O. S. 192.

23. Vgl. Lehner a. a. O. S. 192 ff.

dem Ausdruck hehrer Tugend in dem huldvollen Antlitz und in der ganzen Art seiner Erscheinung.... Da hierauf jener die Hand ausstreckte und gleichsam auf etwas von der Seite Erschienenes hinzeigte, so hätte er den eigenen Blick nach der Richtung seiner Hand gewendet und der ersten Erscheinung gegenüber eine andere Gestalt gesehen in weiblicher Bildung von übermenschlicher Würde. Von dem Gesicht strahlte ein Licht aus, als ob ein leuchtender Glanz die Gestalt umhüllte. Aus der Wechselrede der beiden Erscheinungen wurde er nicht nur über das wahre Verständnis des Glaubens belehrt, sondern er erfuhr auch die Namen der Gestalten. Er habe nämlich von der weiblichen Erscheinung die Aufforderung an den Evangelisten Johannes vernommen, dem jungen Manne (Gregor) das Geheimnis des Glaubens zu offenbaren; jener habe geantwortet, er sei auch hierin gern der Mutter des Herrn zu Willen. Beim Lesen dieser Beschreibung wird man unwillkürlich an das Gesicht des Gnostikers Elxai erinnert (Hipp. Ref. IX, 13; vgl. oben, S. 47), dem Christus in der Gestalt eines Engels, begleitet von einem weiblichen Engel, dem heiligen Geist, ein Buch mit Offenbarungen übergibt. Wenn Lehners Annahme zutrifft, so wäre unsere Vision entstanden, nachdem die Lehre des Elxai durch Alcibiades in Rom (um 220) bekannt geworden war. Daher ist vielleicht zu vermuten, daß ihre Gestaltung durch jenes ältere Gesicht beeinflußt wurde. Gregor konnte etwa während seines Aufenthalts in Alexandrien (238) oder schon früher in seiner Heimat von der in markschreierischer Weise vorgetragenen[24] gnostischen Irrlehre gehört haben. Wie dort erscheinen auch bei ihm zwei engelartige Gestalten. Zwar ist nicht nur die weibliche Erscheinung eine andere, sondern auch für Christus ist sein Jünger Johannes eingetreten. Dagegen dienen beide Visionen dem Zweck, einem Menschen göttliche Offenbarungen über den wahren Glauben zu vermitteln. Gregor schrieb nach jener Vision sein „Glaubensbekenntnis" nieder.[25] Es kommt hinzu, daß,

24. Vgl. R. Seeberg, Dogmengesch. I[3], S. 257.

25. In diesem wird der hl. Geist als das (vollkommene?) Abbild (εἰκών) des Sohnes bezeichnet (vgl. Caspari, Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, Christiania, 1879, S. 10 ff.). Das würde etwa der Angabe Elxais entsprechen, der weibliche Engel habe genau dieselben Größenmaße gehabt wie Christus. Natürlich will Gregor den hl. Geist nicht als weiblichen Engel hinstellen. Sein Glaubensbekenntnis wird eher als bewußter Gegensatz zu der Vision des Häretikers zu verstehen sein.

wenn wir nicht am Schluß erfahren würden, es handle sich um die Mutter des Herrn, nichts dagegen spräche, der weiblichen Gestalt den Namen πνεῦμα ἅγιον zu geben. Sie ist die Gehilfin Christi, die überirdische Mittlerin zwischen ihm und den Gläubigen, sie „vikariert gewissermaßen für ihren Sohn, denn es ist ihr darum zu tun, daß der rechte Glaube verbreitet werde".[26] Vielleicht darf man sogar die Betonung der „übermenschlichen Würde" der weiblichen Gestalt für einen Nachhall der gnostischen Schilderung halten (vgl. dort die riesenhafte Größe der beiden Engel).

Die Vorstellung, daß Maria uns allen zur Mutter gegeben ist, kam nach Bartmann (a. a. O. S. 210 ff.) erst im 12. Jahrhundert auf. Aber schon Origenes konnte die Bemerkung machen,[27] das Johannesevangelium, das vornehmste von den Evangelien, könne niemand fassen, der nicht an der Brust Jesu gelegen, oder von Jesus Maria empfangen hat, damit sie auch seine Mutter werde. In der Praxis füllte Maria jedenfalls vermöge ihrer Stellung als fürbittende mediatrix den Platz der „Mutter" im religiösen Leben aus.[28]

Die ältesten Zeugnisse einer Marienverehrung sprechen somit für die „geistige" Art, in der das Verhältnis der Mutter Jesu zu den Gläubigen ursprünglich aufgefaßt wurde. Es ist religionsgeschichtlich interessant, mit diesem Ergebnis die weitere Entwicklung des Madonnenkultes zu vergleichen. Wir sahen, daß ein sowohl psychologischer wie religionsgeschichtlicher Zusammenhang zwischen der Idee des weiblichen Pneuma und altmythologischen Gedanken besteht. Damit aber, daß diese auf den Begriff des Geistes übertragen wurden, war zugleich eine Befreiung von ihrem sinnlich-anthropomorphen Gehalt gegeben. Tatsächlich konnten wir auch feststellen, daß im Urchristentum die obere Kirche oder Mutter als die urbildlich wirkende, göttliche Energie aufgefaßt wurde. Indem nun die Vorstellung der himmlischen Μήτηρ sich wieder von der des Pneuma löste, traten naturgemäß die zurückgedrängten mythologischen Züge allmählich wieder hervor. So erklären sich die mannigfachen Uebereinstimmun-

26. Vgl. Lehner, a. a. O. S. 194.

27. Kommentar zum Johannesevangelium, Bd. IV, S. 6; vgl. Lehner S. 151, 194.

28. Vgl. Maria Fuerth, Die Madonnenverehrung, Eine religionsgeschichtliche Studie, München 1921, S. 14.

gen in der Marienverehrung mit dem Kultus der heidnischen Muttergöttin; wie sie z. B. in den verschiedenen Benennungen zum Ausdruck kommen.[29] Bedeutungsvoller ist ein anderer Zug. Das Mittelalter hat, wie Seeberg schreibt, aus der Mariologie der alten Kirche die beiden Gedanken übernommen, daß Maria heilig und sündlos gewesen, und daß sie bei der Empfängnis, bei der Geburt und nach der Geburt Jungfrau geblieben sei. Beide Gedanken wurden nun dogmatisch zugespitzt. So ist bei Gerloh von Reichersberg der Mensch Jesus selbst Gott, „genau so massiv, wie etwa der Mann aus dem Volke es sich dachte". Maria ist daher das Eheweib Gottes geworden, und die jungfräuliche Geburt wird zur Voraussetzung der Gottheit Christi.[30] Wie Seeberg ferner zeigt (a. a. O.), gingen diese zunächst mehr volkstümlichen als wissenschaftlich-theologischen Anschauungen dann auch in die gelehrte Spekulation über, so daß der alte Begriff der θεοτόκος („Mutter Gottes") zu einem Ausdruck für die mythologische Beziehung Marias zu Gott geworden ist. Die Mariologie kehrte hiermit gleichsam zu den primitiven Anfängen der Religion zurück, nachdem diese für eine kurze Spanne Zeit unter dem Einfluß der urchristlichen Pneumatologie überwunden schienen. Den Erfolg dieses Mythologisierungsprozesses kennzeichnet eine einfache Feststellung, die auf die volkstümlich-katholische Frömmigkeit noch heute zutrifft: An die Stelle der urchristlichen Kombination, in der das persönlich gedachte Pneuma mit Christus verbunden wurde, ist eine neue Trias getreten. Hier stehen Gott und die Mutter Jesu als göttliches Elternpaar nebeneinander.

Das evangelische Christentum hat die mythologische Gestalt der Maria abgelehnt. Die religiöse Idee der vom Geist bestimmten mütterlichen Kirche tritt uns noch bei Luther entgegen, der im Großen Katechismus zu dem Begriff des Heiligen Geistes u. a. ausführt: „Wie gehet aber solch Heiligen zu? Antwort: Gleichwie der Sohn die Herrschaft überkömmt, dadurch er uns gewinnet, durch seine Geburt, Sterben und Auferstehen usw., also richtet der Heilige Geist die Heiligung aus durch die folgenden Stücke, das ist durch die Gemeinde der Heiligen oder christliche Kirche, Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches und das ewige Leben, das ist, daß er uns erstlich, führet in seine

29. Vgl. Nielsen, a. a. O. S. 349, Anm. 2, 328, 337.
30. Vgl. Seeberg, Dogmengesch. III, 2 u. 3 S. 67, 250 ff.

heilige Gemeinde und in der Kirchen Schoß legt, dadurch er uns predigt und zu Christo bringet ... Denn zum Ersten hat er eine sonderliche Gemeinde in der Welt, welche ist die Mutter, so einen jeglichen Christen zeugt und trägt durch das Wort Gottes, welches er offenbaret und treibt, die Herzen erleuchtet und anzündet, daß sie es fassen, annehmen, daran hangen und dabei bleiben" (vgl. auch Erl. Ausg. 45, 119 f.: Die Kirche ist die geistliche Eva, die aus der Seite Christi genommen ist; 2, 103: sie ist eine Jungfrau; 15, 486 ff.: die Braut Christi; 25, 165: Christus ist ihr Bräutigam; 25, 374: Christus und die Kirche sind Mann und Weib; 15, 17 ff.: ihr Stand ist in dem Gleichnis von den zehn Jungfrauen fein abgemalt; 25, 386: „ihre äußerlichen freien Stücke sind zu achten gleich den Windeln, darein man das Kind fasset zur Taufe, welche selbst aber nichts zur Heiligkeit der Taufe hinzutun".)

VI.

Die „himmlische Mutter", der weibliche heilige Geist, hat in der Gedankenwelt des Urchristentums eine nicht unbedeutende Rolle gespielt. In der katholischen Kirche lebte sie in zweifacher Gestalt, wenn auch auf entscheidende Weise umgebildet, fort: als mater ecclesia und als Himmelskönigin Maria. Noch bei Luther findet sich mehrfach die Vorstellung von der mütterlichen Kirche, die Christi Braut und Eheweib ist (vgl. oben, S. 77 f.).[1] Offenbar handelt es sich um eine Vorstellung, die dem gewöhnlichen Geistbegriff gegenüber den Vorzug konkreter Anschaulichkeit und unmittelbarer Lebenswärme hat. So wird es nicht überflüssig erscheinen, wenn wir in einem letzten Abschnitt die dogmatischen Formen aufzeigen, in denen das Mutterschema für die evangelische Pneumalehre nutzbar zu machen wäre. Ein kurzer Ueberblick über die neutestamentlichen Aussagen vom heiligen Geist wird uns dabei zur Orientierung dienen.

Eine Grundvoraussetzung in den Anschauungen der ersten christlichen Gemeinden war es augenscheinlich, daß der heilige Geist auf Worte und Taten der Gläubigen einen bestimmenden Einfluß übt. Besonders entscheidende Handlungen — oder Unterlassungen —, die irgendwie zur Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes beitragen, werden deshalb auf seine direkte Einwirkung zurückgeführt (vgl. Lk. 2, 27; Apg. 8, 29; 10, 19; 11, 12; 13, 2.4; 16, 6.7; 19, 1.2; 20, 28). Dem gleichen Einfluß dachte man sich auch Jesus unterstellt, wenn es von ihm heißt (Mt. 4, 1): *Τότε ὁ Ἰησοῦς ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος* (vgl. Mr. 1, 12) oder (Lk. 4, 14): *Καὶ ὑπέστρεψεν ὁ Ἰησοῦς ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος εἰς τὴν Γαλιλαίαν.* Andererseits ist es aber geradezu die Bestimmung des Geistes, die Anweisungen Jesu den Jüngern zu übermitteln (vgl. Apg. 1, 2), und nach dem vierten Evangelisten wird das Pneuma gleichsam für den von der Erde genommenen Christus gesendet, als der „andere Paraklet". So spricht auch Jesus

1. Vgl. auch Zinzendorf: Seeberg, Dogmengesch. I[3], S. 140.

davon, daß der Geist seinen Jüngern „geben" würde, was sie ihren Gegnern erwidern sollten (Mt. 10, 20; vgl. Mr. 13, 11; Lk. 12, 12); er denkt ebenfalls an die Zeit, in der er selbst nicht mehr bei ihnen sein kann (vgl. auch Joh. 7, 39).

Der Geist wirkt jedoch als eine überweltliche Energie, die nicht bloß befiehlt, sondern zugleich unwiderstehlich zur Erfüllung treibt. Vom Geist wird Jesus in die Wüste „getrieben" (Mr. 1, 12: *τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει*), und Paulus reist nach Jerusalem „gebunden" *τῷ πνεύματι* (Apg. 20, 22). Wenn an andern Stellen das Moment des Zwanges nicht besonders zum Ausdruck gebracht ist, so liegt das daran, daß es wohl allgemein als die selbstverständliche Voraussetzung angesehen wurde. Auch bei der nach urchristlicher Anschauung vom Geist gewirkten Prophetie (vgl. Apg. 1, 16; 4, 25; 21, 11) ist gewiß nicht nur an eine übernatürliche Erkenntnis gedacht, sondern gleichzeitig an eine innere Nötigung, das Erkannte auszusprechen und andern mitzuteilen (vgl. auch 1. Kor. 9, 16). Apg. 5, 3 ist freilich davon die Rede, daß Ananias den heiligen Geist „belogen" habe (vgl. V. 9: *πειράσαι τὸ πνεῦμα κυρίου*). Jedoch ist hier an ein allgemeines Gebot zu denken, das, wie man annahm, der ganzen Gemeinde galt. Keinesfalls darf angenommen werden, daß eine Einwirkung des Geistes auf das schuldige Ehepaar stattgefunden hat. Ebenso verhält es sich, wenn „*ἡ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος* (Gal. 5, 17), oder wenn es scheinbar gelingt, den Geist zu „dämpfen" (1. Thess. 5, 19). Handelt es sich nicht nur um die Herbeiführung einzelner Geschehnisse durch den Geist, sondern um wiederholte Einwirkungen bei denselben Personen, und erstrecken sich diese schließlich auf das ganze Leben des Christen, so kommt es zu dem Zustand, den die Schrift als ein Geführtwerden vom Geist, bezw. ein Wandeln im Geist bezeichnet: Joh. 16, 13; Röm. 8, 4.14; Gal. 5, 16.18.25 (vgl. auch Gal. 3, 3). Gemeinsamer Zweck und letztes Ziel aller Einwirkungen des Geistes ist es, die Menschen zu Christus zu bringen. Das Verhältnis des Christen zu Jesus aber findet in dem Bekenntnis seinen Ausdruck, daß Christus der Herr (*κύριος*) ist Paulus beschreibt daher zugleich das Gesamtwirken des heiligen Geistes, wenn er sagt (1. Kor. 12, 3): *οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν* ***ΚΥΡΙΟΣ ΙΗΣΟΥΣ****, εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ.*

Worte und Handlungen des Menschen fließen aus seinem Wollen. Die Tätigkeit des Geistes besteht demnach psychologisch in einer

Bestimmung des menschlichen Willens, der von ihm Richtung und Ziel empfängt.[2] Da der Wille von innen nach außen wirkt, so kann auch gesagt werden, daß göttlicher Geist im Innern des Menschen wohnt, bezw., daß der Mensch von heiligem Geist erfüllt ist (vgl. Lk. 1, 15.41.67; 4, 1; Apg. 2, 4; 4, 8; 6, 3.5; 7, 55; 9, 17; 11, 24; 13, 9.52; Röm. 8, 9.11; 1. Kor. 3, 16; 6, 19; 2. Tim. 1, 14; Eph. 3, 16; 5, 18). Indem nun der heilige Geist in und an uns den Willen Christi verwirklicht, erweist er sich als identisch mit dem *πνεῦμα Χριστοῦ*, wie ja andrerseits Christus mit dem *πνεῦμα*, d. h. mit Gott identifiziert wird[3] (vgl. 2. Kor. 3, 17). Daher kann auch von einem Sein Christi oder des Geistes Christi im Menschen gesprochen werden (vgl. Röm. 8, 9.10; Gal. 4, 6; 1. Petr. 1, 11: *τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ . . .*) Daß mit der Person Jesu die Vorstellung eines Erfülltseins mit göttlichem Geist in ganz besonderem Maße zu verbinden ist und auch verbunden wurde, ist selbstverständlich und spiegelt sich noch deutlich in den Taufberichten wieder. Hierher gehört auch das Wort von der Sünde gegen den heiligen Geist (vgl. Mt. 12, 31 f; Mr. 3, 29; Lk. 12, 10).

Die Auffassung, daß der im Herzen wirksame Gottesgeist den Menschen erfüllt, zog naturgemäß die andere nach sich, daß das *πνεῦμα* ein Besitz des Menschen ist und somit eine Gabe, die Gott oder Christus ihm gewähren (Lk. 11, 13; Joh. 3, 24; 20, 22; Röm. 5, 5; 1. Kor. 7, 40; vgl. auch Apg. 2, 38; 5, 32; 8, 15 ff.; 15, 8; 19, 2; 1. Kor. 12, 4 ff.; 2. Kor. 1, 22; Gal. 3, 2.5; 4, 6; Eph. 3, 16; 1. Thess. 4, 8; 2. Tim. 1, 7; 1. Joh. 3, 21). Die Art der Mitteilung dachte man sich verschieden: auf den Menschen fallen: Apg. 10, 44; 11, 15; ausgegossen werden (nach Joel 3, 1 — 5): Apg. 2, 17.18; 10, 45; Röm. 5, 5; Tit. 3, 5; einblasen (רוח, *πνεῦμα* = Wind, vgl. Gen. 2, 7): Joh. 20, 22; mit Geist gesalbt werden (vgl. Jes. 61, 1): Apg. 10, 38). Alttestamentlich ist die Anschauung, daß der Geist auf den Menschen kommt (Lk. 1, 35; Apg. 1, 8; vgl. das *ἐπ' αὐτόν* in den Berichten von der Taufe Jesu) und dann gleichsam auf ihm ruht oder über ihm schwebt (Lk. 2, 25; 4, 18; 1 Petr. 4, 14). Die Mitteilung des Geistes durch andere geisterfüllte Personen wurde durch Handauflegen vollzogen (Apg. 8, 17; 19, 5). All diese Vor-

2. Vgl. Phil. 2,13; Seeberg, Christl. Dogmatik, II, 482.
3. Vgl. Seeberg, Christl. Dogmatik II, S. 169, 191.

stellungsweisen ergeben die Idee einer besonderen und unmittelbaren Beziehung des heiligen Geistes zu der einzelnen christlichen Persönlichkeit. Hierzu stimmt es, daß jeder Christ bei oder bald nach seiner Taufe das Pneuma empfing. Die Taufe der Johannesjünger, die das *χάρισμα* des Geistes nicht erhalten hatten, wurde von Paulus nicht als ausreichend betrachtet (Apg. 19, 1 ff.).

Charakteristisch für die urchristliche Auffassung ist die häufige Zusammenstellung der beiden Begriffe „heiliger Geist" und „Kraft" (vgl. Lk. 1, 35; 4, 14; Apg. 1, 8; 10, 38; Röm. 15, 13; 1. Kor. 2, 4; Eph. 3, 16; 1. Thess. 1, 5; 2. Tim. 1, 7). Sie erklärt sich daraus, daß man wie im Alten Testament den Geist als eine aktive Kraft empfand. Selbstverständlich erweist sich der Geist Gottes auch stärker als die Dämonen und ihr Beherrscher *Βεεζεβοὺλ* (Mt. 12, 28). Jesus ist der Sohn Gottes *ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν* (Röm. 1, 4). All diese Angaben sind jedoch nicht so zu verstehen, als ob dem Menschen durch den Geist besondere, unpersönlich zu denkende Kräfte oder Fähigkeiten mitgeteilt würden, an denen es ihm vorher gebrach.[4] Man gewann allerdings von geisterfüllten Menschen den Eindruck, daß es starke und kraftvolle Persönlichkeiten waren (vgl. Lk. 1, 80: *Τὸ δὲ παιδίον ηὔξανεν καὶ ἐκραταιοῦτο πνεύματι*; Röm. 8, 26: *τὸ πν. συναντιλαμβάνεται τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν*). Allein hier ist es der Geist selbst, der als überweltliche Energie im Menschen wirksam wird: „Jene dunkle Macht, welche sich dem angehenden Geistesleben als das Ueberweltliche darstellt, die das Rätsel aller Rätsel ist und in mannigfachen Wundern sich manifestiert, geht jetzt in den Menschengeist ein und schafft sein Innerstes und Eigenstes, die persönliche Selbstbestimmung um zu ihrem Organ."[5] Demnach ist der Geist auch nicht als „ruhende Kraft" zu deuten, „sondern es ist Gottes wirksame Nähe als übernatürliche Energie, welche den Sinn für das Ueberweltliche in dem Menschen erweckt, so daß er es zu ergreifen und festzuhalten vermag und so seine Gesinnung einen neuen Inhalt und sein Wille eine neue Richtung empfängt und er auch den Antrieb zu neuen Taten, sei es im sittlichen Leben, sei es zu wunderbaren Naturwirkungen, sich samt den ihn ermöglichenden

4. Vgl. Fr. Büchsel, a. a. O. S. 397; Seeberg, Dogmatik II, S. 482.
5. Vgl. R. Seeberg, Christl. Dogm. II, S. 489.

Kräften anzueignen und zu betätigen vermag (Röm. 5, 5; 8, 6; 15, 3; Gal. 3, 5; 2. Tim. 1, 7; Hebr. 2, 4; Joh. 14, 17; 8, 47)."[6]

Aus der Vorstellung, daß der Geist eine dem Menschen gegebene „Kraft" ist, würde die Unpersönlichkeit des Geistes hervorgehen. Wir haben den ersten Gedanken bereits zurückgewiesen, bezüglich des zweiten zeigt die neutestamentliche Ueberlieferung folgendes Bild: Der Geist „redet" durch oder zu den Menschen (Mt. 10, 20, Mr. 13, 11; Apg. 8, 29; 10, 19; 11, 12; 13, 2 (*ἀφορίσατε δή* „*μοι*"); 19, 1; 20, 23; Hebr. 3, 7; Apk. 2, 7; 14, 13; er „weissagt" ihnen (Lk. 2, 26; Apg. 1, 15) und „lehrt" sie (Lk. 12, 12); man versucht, ihn zu belügen und zu täuschen (Apg. 5, 3.9) und er kann durch uns „betrübt" werden (Eph. 4, 30). Der Geist „sendet" Paulus und Barnabas zum Missionieren aus (Apg. 13, 4); er setzt Bischöfe ein (Apg. 20, 28). Er tritt vor Gott als unser „Fürsprecher" auf (Röm. 8, 26; vgl. auch den johanneischen Parakleten). Er wohnt in uns (Röm. 8, 4; 1. Kor. 3, 16; 2. Tim. 1, 14); er ist die Gottheit, der unser *σῶμα* als Tempel dient (1. Kor. 3, 16; 6, 19; Eph. 2, 22). Paulus redet von dem „Sinnen" des Geistes (Röm. 8, 6.27), und in der Apostelgeschichte (15, 28) stellt der Verfasser die „Ansicht" des heiligen Geistes neben die der Menschen: *ἔδοξεν γὰρ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν*. In diesen Aussagen, die offenbar mehr sind als poetische Personifikationen, ist der Geist als denkendes und wollendes, ja sogar fühlendes Wesen (Eph. 4, 30) gedacht, nicht anders als Gott und Christus selbst, die ja ihrerseits ebenfalls *πνεῦμα* sind. Auch die übrigen schon erwähnten oder noch zu behandelnden Stellen bereiten einer persönlichen Auffassung keine Schwierigkeit, obwohl nicht behauptet werden kann, daß in jedem einzelnen Fall dem Schreiber ein persönlicher Begriff vom *πνεῦμα ἅγιον* vorschwebte. In der trinitarischen Taufformel (Mt. 28, 19) aber wird der heilige Geist neben dem Vater und dem Sohne genannt. Auch hier bezeichnet das *πνεῦμα ἅγιον* offenbar eine Person.[7]

Wir haben bisher festgestellt, daß der Geist als eine im Leben des Christen zentrale Macht betrachtet wurde; wir wenden uns jetzt den Angaben zu, in denen sein Wirken bestimmter umrissen und nach seinen verschiedenen Aeußerungen charakteri-

---

6. Vgl. R. Seeberg, a. a. O. S. 322.
7. Vgl. Tosetti, a. a. O. S. 57 ff.

siert wird. Bekanntlich sind die hier in Betracht kommenden Stellen in der Dogmatik die Grundlage eines ordo salutis geworden. Wir können uns daher bei der Anführung der Bibelworte der üblichen Anordnung anschließen. Daß nicht an eine zeitliche Reihenfolge der Geistwirkungen (Berufung, Wiedergeburt, Erneuerung, Heiligung, unio mystica, Bekehrung, Erleuchtung) gedacht werden darf, die einzelnen Begriffe vielmehr als „Näherbestimmungen der schöpferischen Berufung durch den Geist" aufzufassen sind, ist von Seeberg dargelegt worden,[8] auf dessen Ausführungen daher hier zu verweisen ist. Wie Seeberg ferner zeigt, muß auch die vocatio dem heiligen Geiste zu geschrieben werden, obgleich dieser nicht geradezu als Subjekt des *καλεῖν* genannt wird.[9] Dem entspricht es, daß die Wiedergeburt, die nach Joh. 3, 3 ff. eine Geburt aus dem Geist ist, zugleich von dem Wort hergeleitet wird: 1. Petr. 1, 23: *ἀναγεγεννημένοι οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς ἀλλὰ ἀφθάρτου διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος* (vgl. Jak. 1, 18). Da der Geist mit dem Geist Gottes, d. h. mit Gott selbst identisch ist, so erfolgt die Geburt aus Gott: 1. Petr. 1, 3: *Εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζῶσαν . . .* (vgl. 1. Joh. 3, 9; 5, 18). Ein notwendiges Korrelat des Gedankens vom Sterben des alten Menschen in der Taufe (vgl. Röm. 6, 2 ff.) ist es, daß dem Täufling ein neues Leben mitgeteilt wird. Das aber geschieht durch den Geist, den er empfängt, und dessen lebenspendende Tätigkeit immer wieder hervorgehoben wird (vgl. Joh. 6, 63; Röm. 8, 2, 10; 1. Kor. 10, 45; 2. Kor. 3, 3; Gal. 5, 25; 6, 8; 1. Petr. 3, 18; 4, 6). Das neue Verhältnis zu Gott, in das die Menschen durch die Wiedergeburt gestellt werden, ist das der Kindschaft (Röm. 8, 14 ff. vgl. 8, 23). Dieses Leben im Geist steht im denkbar größten Gegensatz zu dem früheren Dasein. Es ist ein Leben der Freiheit und Kindschaft (Röm. 8,2; 2. Kor. 3, 17; 1. Kor. 7, 22; vgl. Gal. 4, 22 ff.; Röm. 8, 14 ff.; Gal. 5, 1). Der Mensch wird bei der Wiedergeburt im Grunde seines Wesens erneuert (Tit. 3,5 ff.; vgl. 2. Kor. 4, 16; Eph. 4, 23). Und wie im Leben des Individuums eine neue Schöpfung entsteht (vgl. Eph. 2, 9 f.; 4, 24; 2. Kor. 5, 17; Gal. 6, 15; Kol. 3, 10), so stellt das Wirken des Geistes eine neue Epoche in der Menschheitsentwicklung dar, die sich zu der früheren gesetz-

8. Vgl. Christl. Dogmatik II, S. 480, 499.
9. Vgl. Christl. Dogmatik II, S. 476 f.

lichen wie die Neuheit des Geistes zu der *παλαιότης* des Buchstabens verhält (Röm. 7, 6; 2, 29; 2. Kor. 3, 6). Das neue Sein aber umfaßt alle Seiten des menschlichen Seelenlebens, nicht nur sein Denken und sittliches Wollen, sondern auch seine Gefühlswelt. Von Jesus wird erzählt (Lk. 10, 21), er habe im heiligen Geist (*τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ* gejubelt (vgl. Joh. 11, 34: *ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι*). Paulus nennt unter den Früchten des Geistes auch Freude und Frieden (Gal. 5, 22); selbst in der Drangsal sollen die Christen das Wort mit Freude heiligen Geistes aufnehmen (1. Thess. 1, 6). Das Sinnen des Geistes ist *ζωὴ καὶ εἰρήνη* (Röm. 8, 6); der Trost des heiligen Geistes erfüllt die Gemeinde (Apg. 9, 31), die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* ist Friede und Freude in heiligem Geist (Röm. 14, 14), und auch die der Freude nah verwandte Hoffnung wird den Gläubigen *ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου* zuteil (Röm. 15, 13; vgl. Gal. 5, 5).

Der Begriff der Heiligung bezeichnet die Erhebung des Menschen in die Sphäre reiner Geistigkeit, seine Erlösung von der Welt.[10] Die Heiligung wird dadurch bewirkt, daß dem Menschen das *πνεῦμα ἅγιον* gegeben wird (vgl. 1. Thess. 4, 7 f.). Demnach kann die Tätigkeit des Geistes auch als *ἁγιασμός* aufgefaßt werden (1. Petr. 1, 2; 2. Thess. 2, 13). Nur wenn der heilige Geist die Menschen über ihre irdischen Schranken emporträgt (*φερόμενοι*), sind sie imstande, von Gott zu reden (2. Petr. 1, 21; vgl. die Lesart ℵAK(ς): *ἅγιοι θεοῦ ἄνθρωποι*)[11], wie ihnen auch allein durch den überweltlichen Geist das Eindringen in die vor Menschenaugen verborgenen Tiefen göttlichen Wesens ermöglicht wird (1. Kor. 2, 10 f.).

Wie wir sahen, war es die allgemeine urchristliche Anschauung, daß der Geist Gottes den Menschen ins Herz gegeben wird, sie erfüllt ,in ihnen wohnt (vgl. oben, S. 81). Insofern man hierunter das unmittelbare Berührt- und Bewegtwerden des menschlichen Geistes von dem absoluten Geist versteht,[12] findet auf diese Weise eine mystische Vereinigung statt, die in der Sprache der Dogmatik als unio mystica bezeichnet werden kann. Wir haben das erforderliche Material zu diesem Punkte bereits zusammengetragen.

10. Vgl. Seeberg, Christl. Dogmatik II, S. 487 f.; und die weiteren Ausführungen über die biblischen Gedanken von der Heiligung ebendort.

11. Vgl. Apg. 15,29 (Westcott-Hort, lectio reiecta notabilis): *πράξετε φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πν.*

12. Vgl. Seeberg, Christl. Dogmatik II, S. 491 ff.

Das den Menschen führende und leitende Pneuma lenkt ihn natürlich nur zu einem Ziele hin, nämlich zu Christus (vgl. oben, S. 81). Das Pneuma ist daher überall wirksam, wo die Verkündigung durch Menschenmund dazu dienen soll, Verirrte auf den rechten Weg zu bringen (1. Petr. 2, 25: *ἦτε γὰρ ὡς πρόβατα πλανώμενοι, ἀλλὰ ἐπεστράφητε νῦν ἐπὶ τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν*; vgl. Apg. 26, 18; Lk. 1, 16; Jak. 5, 19.20; Lk. 22, 32; Apg. 11, 21; 14, 15; 15, 19; 2. Kor. 3, 16; 1. Thess. 1, 9) bezw. *μετάνοια* herbeizuführen.[13] In einem Geist mit Christus haben die Gläubigen (= Bekehrten) Zugang zum Vater (Eph. 2, 18); der heilige Geist des Evangeliums ist gleichsam das Siegel, das auf ihr neues Leben aufgedrückt wurde (vgl. Eph. 1, 13; 4, 30).

Der heilige Geist veranlaßt Handlungen und Worte der Christen. Seiner Energie muß sich auch der widerstrebende Wille beugen. Das geschieht aber nicht in der Art, daß er einem übermächtigen Zwange weicht, sondern so, daß er, umgewandelt durch den Geist, in den stärkeren absoluten Willen aufgenommen wird.[14] Der Mensch stimmt also innerlich dem Wollen des Geistes zu, weil er zu der Ueberzeugung gekommen ist, daß jener das allein Richtige und Wahre will. Somit wirkt der Geist auch eine intuitive Erkenntnis der Wahrheit,[15] und nur der Geist kann sie geben, keine menschliche Lehre oder Weisheit. (1. Kor. 2, 13 f.). Vom Pneuma stammt sowohl die reine Gnosis, „der religiöse Tiefblick" (vgl. Seeberg, II, S. 375), als auch das praktische Vermögen der *σοφία* (1. Kor. 12, 8; vgl. Apg. 6, 3). Der Geist ist „Geist der Wahrheit" (Joh. 14, 17; 15, 26; 1. Joh. 4, 6) oder die Wahrheit selbst: *ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια* (1. Joh. 5, 6; vgl. Joh. 4, 24 „in Geist und Wahrheit"). Offenbarungen, Weissagungen kommen vom Geist (Eph. 3, 5; vgl. Lk. 2, 26; Apg. 20, 23; Hebr. 9, 8; 1. Petr. 1, 11). In seinem Gewissen vernimmt Paulus die Stimme des heiligen Geistes, der ihm bezeugt, daß er die Wahrheit redet (Röm. 9, 1; vgl. 1. Joh. 5, 8; Hebr. 10, 15). Eine Zusammenfassung dieser Gedanken bietet der triadisch angelegte Vers Eph. 1, 17 f.: *ἵνα ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ πατὴρ τῆς δόξης, δῴῃ ὑμῖν πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ, πεφωτισμένους τοὺς*

13. Vgl. Seeberg, Christl. Dogm. II, S. 494.
14. Vgl. Seeberg, Christl. Dogmatik II, S. 482 f.
15. Vgl. Seeberg, Christl. Dogmatik II, S. 494.

ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας ὑμῶν, ... (vgl. Apg. 26, 18; Hebr. 6, 4). Als „Erleuchtung" stellt sich demnach das Wirken des Geistes dar, durch das in uns „bewußtes Verständnis einer Idee und persönliche Ueberzeugung von ihr" erweckt wird (vgl Seeberg II, S. 497).

Wir haben die verschiedenen Formen der *„φανέρωσις τοῦ πνεύματος"* (vgl. 1. Kor. 12, 7), wie sie durch den ordo salutis ausgedrückt werden, an uns vorüberziehen lassen. Doch ist noch eine wichtige Seite seines Wirkens bisher — wenigstens scheinbar — unberücksichtigt geblieben: die Verbindung von Geist und Wort, bezw. von Geist und Evangelium. In Wirklichkeit verhält es sich natürlich so, daß, da die Berufung nicht anders als durch das Wort geschehen kann, — auch geschichtliche Ereignisse, Natureindrücke müssen durch das Wort gedeutet werden (vgl. Seeberg, II, S. 491) — die Wirkung des Geistes in dem Glauben erweckenden Evangelium in all den dargelegten Betätigungsarten des Geistes mit einbegriffen war. Hier sind noch folgende Stellen zu nennen: Paulus und seine Mitapostel sprechen *ἐν διδακτοῖς πνεύματος, πνευματικοῖς πνευματικὰ συνκρίνοντες* Die überweltliche Kraft der Verkündigung des Wortes rührt vom Geiste her (1. Kor. 2, 4 f.; vgl. Röm. 1, 16). Das Wort allein muß wirkungslos bleiben (1. Thess. 1, 5). Durch den Geist, dessen Schwert das Wort Gottes ist (Eph. 6, 17), werden die — sündigen — Taten des *σῶμα* getötet. Wenn nach 1. Petr. 1, 23; Jak. 1, 18 die Wiedergeburt durch das Wort vollzogen wird, so ist natürlich an den im Evangelium wirksamen heiligen Geist zu denken (vgl. Joh. 14, 17; 15, 26 „Geist der Wahrheit" und 17, 17. 19: *ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστιν . . . καὶ ὑπὲρ αὐτῶν ἁγιάζω ἐμαυτόν, ἵνα ὦσιν καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ*). Die Aufnahme des Wortes durch den Menschen geschieht im Glauben. Dieser ist daher als eine Frucht des Geistes anzusehen (Gal. 5, 22). Auch der Glaube ist ein *χάρισμα* des einen „alles in allen" wirkenden Pneuma (1. Kor. 12, 4ff). Indem Gott seinen Geist *εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον* gibt, wohnt Christus *διὰ τῆς πίστεως* im Herzen (Eph. 3, 16). Das im Glauben aufgenommene erneuernde Wirken des Geistes führt zu dem Bewußtsein der Sündenvergebung und Rechtfertigung: *ἡμεῖς γὰρ πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα* (Gal. 5, 5). Wer sich als Glied des Gottesreiches fühlt, weiß, daß Gott ihm seine Sündenschuld vergeben hat. Dadurch ist er zum inneren Frieden gelangt, und dieser wirkt in ihm die Stimmung der Freude: *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ* (Röm. 14, 17; vgl. 1. Kor. 6, 11; 1. Tim. 3, 16).

So wird der Mensch nach jeder Seite seines pneumatischen Lebens in eine Höhenlage emporgetragen, die seiner natürlichen (physischen) Menschheit auf immer unerreichbar bleiben würde: *Εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν ... ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικὸν ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν. ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ . . .* (1. Kor. 15, 44.46). All seine Kräfte sind durch die sie bewegende überweltliche Energie zu höchster Lebensfülle und Wirkungsfähigkeit angespannt. Solche Menschen sind *τῷ πνεύματι ξέοντες* (Röm. 12, 11; vgl. Apg. 18, 25). Indem aber diese vom Geist durchglühten Menschen in eine lebendige Wechselwirkung untereinander treten, entsteht auf Erden eine Gemeinde der durch den Geist geheiligten Menschen. Deren Verhältnis zu dem überweltlichen Geist, dem oberen Jerusalem, wird Gal. 4, 28.29 (vgl. V. 26) mit dem Ausdruck „*τέκνα κατὰ πνεῦμα* bezeichnet. Jene überirdische Geistmacht kann aber deshalb als die gebärende Mutter betrachtet werden, weil in ihr wie in einer Mutter die Kinder ihrer Bestimmung nach, gemäß dem überzeitlichen Willen Gottes, präexistent enthalten sind. Die empirische, irdische Kirche besteht demnach aus den in der Zeit geborenen „Gerechten", deren Namen aber nach Hebr. 12, 23 schon vor ihrer geistigen Wiedergeburt im Himmel angeschrieben waren, und die nach Ablauf ihres zeitlichen Daseins wieder in der „Stadt", dem himmlischen Jerusalem gesammelt werden.[16] Alles pneumatische Sein fließt aus dem überweltlichen Geist und strömt wieder zu ihm zurück, in dieser Weise stellt sich im Neuen Testament das Verhältnis des *πνεῦμα ἅγιον*, der oberen idealen Kirche, zu der konkreten Gemeinde dar.

Nachdem wir somit einen Ueberblick über die neutestamentlichen Aussagen vom *πνεῦμα ἅγιον* gewonnen haben, ist zu fragen, wie sich zu ihnen die Vorstellung von dem weiblichen heiligen Geist verhalten würde. Wie schon aus dem zuletzt Gesagten hervorgeht, liegt in dem Motiv der Wiedergeburt ein sehr wesentlicher Berührungspunkt vor. Wie das Kind von der Mutter geboren wird, so empfängt der Christ sein pneumatisches Dasein von der Ruach. Wir haben gesehen, daß die Wiedergeburt mit der Berufung durch das Wort identisch ist. Das Wort aber ist

16. Vgl. R. Seeberg. Dogmengesch. I³. S. 142. Nähe und Allgegenwart, S. 39 f.

das Evangelium Christi. In ihm spricht Christus zu uns, tut uns seinen Willen kund und zeigt uns den Weg, auf dem er zu erfüllen ist. Durch das Wort wird uns der in der geschichtlichen Entwicklung des Gottesreichs wirksame Christus vergegenwärtigt, daß er aber auch an uns wirksam wird, ist das Werk des Geistes. Somit entspricht die Verbindung von Wort und Geist der Verbindung des Elternpaares zur Erzeugung der Kinder κατὰ πνεῦμα. Wie der weibliche Geist unsere Mutter ist, so wird Christus unser Vater. Dem scheint die allgemein übliche Auffassung zu widersprechen, daß Christus ‚indem er uns zu Kindern Gottes macht, unser erstgeborener Bruder wird (vgl. Röm. 8, 29). Selbstverständlich hat auch dieser Gedanke seine logische und religiöse Berechtigung. Da der heilige Geist von Gott ausgeht, so ist Gott der Vater aller, die durch das Pneuma umgeschaffen werden. Insofern treten wir zu Christus in ein geschwisterliches Verhältnis, denn wir haben gleich ihm das Pneuma von Gott empfangen. Andrerseits ist aber der Heilsplan Gottes so angelegt, daß die Menschheit durch Christus erlöst wird, und eine Erlösung unabhängig von ihm nicht denkbar ist. Zu diesem Zweck mußte sich heiliger Geist mit Christus verbinden und durch das mit Christus geeinte Pneuma werden die Menschen innerlich umgeschaffen und erneuert; anders ausgedrückt: Christus wirkt in der Verbindung mit dem Geist nicht nur als unser Vorbild — in diesem Falle könnte man sich vorstellen, daß zum mindesten einzelne religiöse Heroen auch ohne ihn, intuitiv den Weg zu Gott finden würden —, sondern es kommt ihm die Kraft eines Urbildes zu, das unwiderstehlich zur Nachahmung reizt und zwingt. Demnach wird Christus unmittelbar zum Erzeuger der Geistmenschen, bezw. Christus im Wort zum Vater, das Pneuma zur Mutter. Daß hierbei die Verteilung der beiden Rollen, der väterlichen und der mütterlichen, nicht willkürlich von uns vorgenommen wurde, ergibt sich aus folgender Erwägung. Im Unterschied zu dem Schöpfergott kommt in Christus diejenige Seite des göttlichen Wirkens zum Ausdruck, die auf die Hervorbringung und allmähliche Entwicklung des geschichtlichen Gottesreichs gerichtet ist.[17] Es ist der regierende Herr, der die Leitung der allgemeinen Reichsgottesgeschichte in den Händen hält. Im Familienleben würde ihm daher der Hausvater entsprechen,

17. Vgl. Seeberg, Dogmatik I, S. 381 ff.

der für das Bestehen und das Wohl der Familie sorgt, während die Abzweckung des heiligen Geistes auf Einzelpersönlichkeiten dem Verhältnis der Mutter zu den Kindern gleicht. Das Mittel aber, durch das einerseits Christus die Geschichte seiner Kirche lenkt und durch das andrerseits vom heiligen Geist die „Kinder" geboren werden, ist das Wort Gottes, und zwar als Gottes- und Menschenwort.[18]

Wir sind demnach nicht genötigt, wenn wir die Begriffe Wort und Geist aneinander binden, den Trinitätsgedanken auszuschalten, wie es Schaeder im ersten Teil seiner Untersuchung mit voller Absicht getan hat.[19] Wir können vielmehr sagen, daß wir im Worte zugleich die Wirkung Christi und des heiligen Geistes erleben. Die Mutter legt das Kind dem Vater in die Arme, der wiedergeborene Mensch wird ein Glied des Gottesreiches, indem er sich bewußt der Herrschaft Christi unterstellt. Auf seine letzte erkenntnistheoretische Wurzel zurückgeführt, würde der Gedanke etwa lauten: Der Willensakt Gottes, durch den er sich selbst, d. h. Christus als Herrn der Geschichte und den einzelnen Menschen als wirkenden Träger der Reichsgottesidee will, wird an uns vollzogen (vgl. Seeberg, Dogm. I, S. 383).

Es ist vom theoretischen Standpunkt aus nicht notwendig, den Vorgang der Wiedergeburt auf ein einzelnes Erlebnis zu beschränken. An sich ist allerdings, wie Seeberg ausführt, solch ein entscheidender Akt anzusetzen. „Da aber der Mensch seiner zeitlichen Art gemäß die eine schöpferische Gottestat sich in vielen inneren Akten aneignet, wird ihm die Wiedergeburt als ein fortdauerndes Wirken Gottes zu Bewußtsein kommen, auch wenn er für spätere Stadien seiner Entwicklung andere Namen dafür in Anwendung zu bringen gewöhnt worden ist" (vgl. Dogmatik II, S. 484). Die Tätigkeit des Geistes kann somit auch als eine fortgesetzte, sich immer wiederholende Einwirkung erscheinen. Dies können wir, indem wir das Bild von dem mütterlichen Pneuma beibehalten, in folgender Weise ausdrücken: Der Mensch, der ein erstes Mal zum Erleben der Erlösungstat Christi gekom-

18. Vgl. Seeberg, Dogmatik II, S. 410 ff.; K. Girgensohn, Grundriß der Dogmatik, Leipzig-Erlangen, 1924, S. 178 f.; E. Brunner, Die Mystik und das Wort, Tübingen 1924.

19. Vgl. E. Schaeder, Das Geistproblem in der Theologie, Eine systematische Untersuchung, Leipz. u. Erl. 1924, S. 74; vgl. auch die Bemerkung auf S. 101.

men ist, gleicht dem zarten, noch völlig hilflosen Säuglinge, der gänzlich auf die Sorge und Pflege der Mutter angewiesen ist. Das neue Leben, das ihm von dem Geist gegeben wurde, bedarf zu seiner Erhaltung natürlich weiterhin der Nahrung. Würde es bei dem einen Vorgange bleiben, so könnte sein Eindruck leicht durch Ereignisse verwischt werden, die nicht von einer Geistwirkung begleitet sind. Dies steht scheinbar im Widerspruch zu dem Gedanken, daß etwas, was von Gott in der Menschenseele angefangen wurde, nicht vergehen kann, weil sonst nicht angenommen werden könnte, daß es eine Tat des absoluten Geistes war. Der Widerspruch löst sich aber, wenn wir bedenken, daß die Geistwirkung von vornherein nicht als einmalig geplant war, sondern daß die psychologische Beschaffenheit der Menschen, bei der das Haften einzelner Eindrücke durch mannigfache Einflüsse in Frage gestellt wird, in dem Heilsplan Gottes selbstverständlich in Rechnung gezogen wurde.

Die Zuführung von Nahrung hat den Zweck, den Organismus in seiner natürlichen Lebenstätigkeit zu erhalten. Die Fortdauer unseres religiös-sittlichen Seins wird dadurch ermöglicht, daß von dem absoluten Geist neue Antriebe ausgehen, nicht etwa durch die Mitteilung neuer, vorher nicht vorhandener Kräfte (vgl. oben, S. 82 f.). Das Mittel, diese Impulse auszuüben, gleichsam die Milch der Mutter,[20] ist aber wieder das Wort Gottes oder das Evangelium Christi (vgl. Seeberg, II, S. 327). Wir sehen auch an dieser Stelle, daß das Wirken des heiligen Geistes von dem Wirken Christi nicht zu trennen ist. Aehnliches besagt auch Schlatters von einem psychologischen Eindruck ausgehende Unterscheidung: „Ist die Erinnerung an Jesus, an sein einst von ihm vollbrachtes Werk und an seine Gegenwart bei uns das uns bestimmende Motiv, so sprechen wir mit Grund von einer Wirkung Jesu; ist die produktive Macht unseres Eigenlebens zu Gott hin gewendet, so sprechen wir mit Grund von der Wirkung des Geistes".[21]

Nun sucht Wendt die Funktion des heiligen Geistes dadurch zu umgrenzen, daß er ihm die Erweckung der geistig-sittlichen Kräfte im Menschen zuschreibt: „Die höheren Kräfte geistig-sittlicher Art, die Gott dem Glaubenden verleiht, können wir im

---

20. 1. Kor. 3,2: *γάλα ὑμᾶς ἐπότισα.*

21. Vgl. A. Schlatter, Das christliche Dogma, Stuttgart, 1923, S. 353.

Anschluß an neutestamentliche Aussagen als „Gottes Geist" oder „heiligen Geist" bezeichnen".[22] Aber religiöses Glaubensleben und geistig-sittliches Leben gehören vom christlichen Standpunkt aus aufs engste zusammen. Wahrer Glaube entsteht nicht, ohne daß er seine Ergänzung in der Liebe, d. h. in der sittlichen Betätigung unter den Menschen hätte, und so einleuchtend es auf der einen Seite erscheint, daß unser sittliches Verhalten durch den Geist gewirkt ist, so wenig kann andrerseits die These gutgeheißen werden, daß dieses selbe Pneuma bei der Erweckung des Glaubens nicht beteiligt ist. Eine Trennung nach den Gebieten, auf denen die durch Christus und den heiligen Geist repräsentierten Wirkungen sich geltend machen, ist also nicht angängig. Die Einheit Gottes in jeder Wirkung muß gewahrt bleiben. Wie aber bereits bei dem Gedanken der Wiedergeburt, trotz der engen Verbindung zwischen Christus und dem Geist ein Unterschied zu konstatieren war, so muß auch jetzt auf einen solchen aufmerksam gemacht werden. Da die Tätigkeit des heiligen Geistes die Gewinnung des einzelnen Menschen zum Ziele hat, so kann dieser Zweck nur erreicht werden, wenn er sich mit Worten und Taten der Menschen verbindet. Indem diese einander das Wort Gottes verkündigen oder in ihren Handlungen in die Tat umsetzen, bieten sie sich gegenseitig das Gut der *βασιλεία* dar, und in diesem „sozialen Wollen der einzelnen Glieder der Kirche" (vgl. Seeberg, II. S. 327) ist der heilige Geist wirksam. Er bringt demnach, um es noch einmal zu betonen, nichts anders als das Evangelium Christi. Die Verschiedenheit besteht aber darin, „daß es von Christus ausgeht in der Form des geschichtlichen objektiven Geistes, welcher dieser Gemeinschaft die Einheit eines besonderen zweckbezogenen Lebens gibt, während der Geist den soziologischen Zusammenhang der Glieder dieser Gemeinschaft als Leiter seiner Kraft gebraucht" (Seeberg II, S. 327 f.).

Wir können diesen Gedanken wieder gut in dem Bilde von der Mutter veranschaulichen. Diese verteilt die in ihrem Haushalt vorhandenen Nahrungsmittel nicht auf mechanisch-gleichmäßige Weise an die einzelnen Glieder der Familie. Vielmehr empfängt jedes Mitglied seinen nach Alter und körperlicher Konstitution zugemessenen Bedarf. Auf unserm religiösen Gebiet würde das bedeuten, daß der Muttergeist dem Kinde vermittelst des

22. Vgl. H. Wendt, System der christlichen Lehre, Göttingen, 1920, S. 504.

soziologischen Zusammenhanges immer so viel und so beschaffene Impulse aus dem objektiven geschichtlichen Geiste zukommen läßt, als ihm zur Erhaltung und Vertiefung seines religiös-sittlichen Lebens notwendig sind. Der einzelne Mensch vermag nicht in jedem Augenblick die ganze Fülle christlichen Lebensgeistes zu erfassen. Daß ihm jederzeit die Antriebe daraus zuströmen, zu deren Aufnahme er in bestimmten Momenten befähigt ist, das ist das Werk des mütterlichen Geistes.

Das neue Leben, zu dem der Christ durch den heiligen Geist geboren wird, oder das die Milch der Mutter in ihm nährt und erhält, ist das heilige überweltliche Leben, in dem sein Geist von göttlichem Geist unmittelbar berührt wird. Daher können auch beide Gedanken unter den Gesichtspunkt der Heiligung, bezw. der unio mystica gestellt werden (vgl. oben, S. 85). Im zweiten Falle kommt besonders noch das Moment der Erhaltung (Luther) hinzu, die aber ebenfalls mit der Wiedergeburt identisch ist. Denn das Leben, das bei der Geburt gegeben wurde, wird gleichsam immer wieder von neuem geschenkt.

Das Kind entwächst natürlich verhältnismäßig rasch dem Säuglingsalter, und auch der Christ wird in der Regel eine innere Entwicklung durchmachen. Unter dem Einfluß der sich wiederholenden überweltlichen Impulse wird die Umwandlung seiner Gesinnung mehr und mehr vervollständigt, das in ihm entzündete Leben immer stärker angefacht werden. Daher wird er selbst oder werden andere leicht einen fühlbaren Abstand wahrnehmen zwischen den schwachen Anfängen seiner inneren Erneuerung und der relativ höchsten Reife, die er auf einer bestimmten Stufe seines Lebens erreicht hat. Dann wird auch die „Milch" der „Mutter", die den Anfängen des entstehenden Christenlebens entsprach, allmählich in feste Kost (στερεὰ τροφή Ebr. 5, 14) übergehen. Immer stärkere Willensimpulse werden auf den Christen einwirken, je weiter seine religiöse Entwicklung fortgeschritten ist. Wir können also sagen, daß der Gedanke von der nährenden Mutter das ganze Christenleben umfaßt und demnach das Walten des heiligen Geistes in der Kirche auf eine angemessene Weise veranschaulicht.[23]

23. Vom Standpunkt des absoluten Geistes aus bleibt der Mensch natürlich stets der schwache, hilflose Säugling, in dem der zarte Keim überweltlichen Lebens verkümmern müßte, wenn die Mutter aufhören würde, ihn mit ihrer „Milch" zu ernähren.

Die veränderte Lebensrichtung wird von dem Menschen nicht eingeschlagen, ohne daß er selbst die innere Ueberzeugung hat, den allein richtigen Weg zu seinem Heil gefunden zu haben. Das intuitive Erkennen, daß nichts mit theoretischen, intellektuellen Erkenntnissen zu tun hat, sich aber doch zugleich auch der Seelenkräfte menschlicher Vernunft bedient, ist, wie schon früher festgestellt wurde (vgl. oben, S. 86 f.), ebenfalls eine Frucht des Geistes. Die Schrift bezeichnet es mit dem Ausdruck „Erleuchtung". Wir können es aber ebenso gut als ein Lehren auffassen und dann ohne Schwierigkeit mit der Vorstellung von der Mutter verknüpfen. Inhalt und Gegenstand der Lehre ist wieder Christus. Das Kind lernt in Christus seinen Vater erkennen, d. h. den überweltlichen Geist, zu dem sein eigenes höheres Ich hinstrebt, eben auf Grund jener Verwandtschaft, die durch den in ihm wirksamen göttlichen Geist geschaffen wurde (vgl. Apg. 17, 26 — 29). Hierbei tritt der Gedanke an Gott den Vater, d. h. den Schöpfer, nur scheinbar zurück; denn das Erlösungswerk Christi besteht darin, daß er uns zu Gott hinleitet. Sich ihm zuwenden bedeutet also, sich von ihm zu Gott führen lassen. Das, was wir über Art Wesen des überweltlichen Geistes gesagt haben, gilt auch für den Begriff des Lehrens und gibt ihm eine bestimmte Nüance. Es handelt sich nicht nur um die Mitteilung einer Erkenntnis, „die mich kalt läßt",[24] sondern, da der Geist selbst Kraft und Energie ist, so vermittelt auch sein Lehren zugleich wirksame Impulse, die Aktivität auslösen. Das Erkennen wird dadurch zu einem Tun, das sich in zwei Richtungen äußert. Der Christ, der erkannt hat, „welches Geistes er ist" (vgl. Lk. 9, 55), trachtet naturgemäß danach, mit diesem Geist in möglichst nahe und dauernde Berührung zu kommen. Von der Mutter geleitet, sucht und findet das Kind den Weg zum Vater. Gleichzeitig aber ersteht in ihm der Trieb, auch andere mit sich fortzureißen und zu Christus zu bringen. Während es daher an der einen Hand selbst geführt wird, faßt es mit der andern den Bruder, die Schwester, um sie auf demselben Wege fortzuziehen. In der Verbindung des Lehrens mit einem Treiben oder Ziehen zu Christus gleicht aber diese Seite des Geistwirkens genau den Gedanken von der Wiedergeburt und dem Nähren des Säuglings. Auch die Geburt durch den Geist

24. Vgl. W. Lütgert, Gottes Sohn und Gottes Geist. Vorträge zur Christologie und zur Lehre vom Geiste Gottes, Leipzig, 1905, S. 81.

schafft nicht nur die Möglichkeit zu einem Leben in der *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, sondern sie versetzt das Kind hinein in die neue Sphäre, und indem die Mutter das Kind mit Nahrung versorgt, werden ihm nicht bloß „Kräfte" mitgeteilt (vgl. oben, S. 82 f), von denen es Gebrauch machen, die es aber auch ungenützt lassen kann; vielmehr findet eine unmittelbare Anregung aktiven Lebens statt. Sowohl die Wiedergeburt wie das Nähren und Lehren des Kindes sind ein Treiben zu Christus. Das aber ist zugleich die allgemeine Bedeutung und Aufgabe des *πνεῦμα* im Rahmen der göttlichen Heilsordnung (vgl. Seeberg, II, S. 321).

Wir haben somit den wesentlichen Gedanken, der auch die einzelnen Begriffe des ordo salutis miteinander verbindet, aus der Anschauung der himmlischen Mutter entwickeln können. Die Vorstellungen der Erneuerung und Bekehrung ergaben sich nicht direkt aus der weiblichen Auffassung des Geistes, sind aber mittelbar auch in ihr enthalten. Das Leben nach der Wiedergeburt ist im Vergleich zu dem früheren ein erneuerter Wandel. Die Menschen sind nicht mehr *υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου*, sondern „Kinder des Lichts" (Lk. 16, 8), deren *πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει* (Phil. 3, 20). Sie kehren sich selbstverständlich auch ab von dem Leben der Sünde. Der wiedergeborene Christ vergißt, was dahinten ist, *τοῖς δὲ ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος* (Phil. 3, 13). Wenn Paulus von dem vorgesteckten Ziele redet, das er verfolgt (Phil. 3, 14), so läßt sich auch dieses Bild auf unsere Gedankengänge übertragen. Das Ziel, auf das die Kinder von der Mutter hingewiesen werden, ist, dem Vater ähnlich zu werden. Wie Jesus seinen Jüngern Gott selbst zum Vorbild gibt (Mt. 5, 18), so hält der heilige Geist dem Christen das Bild Jesu vor Augen, daher: (Phil. 3, 14) *κατὰ σκοπὸν διώκω εἰς τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Wir können dies die erziehende Tätigkeit des mütterlichen Geistes nennen.

Nachdem wir die wesentlichen Punkte hervorgehoben haben, in denen die Muttervorstellung mit den gewöhnlichen Geisttheorien übereinstimmt, wenden wir uns denjenigen Motiven zu, in denen sie über diese hinausgeht und weitere Möglichkeiten einer Anpassung an neutestamentliche Gedanken zuläßt. Wie Seeberg zeigt (Dogmatik II, S. 545 ff), kann die Heilsgewißheit des Christen, die mit Notwendigkeit aus seiner Glaubenserfahrung folgt, nur verstanden werden im Zusammenhang mit einem entsprechenden Wollen Gottes. Dieses aber ist die göttliche Erwählung oder

Prädestination, die sich somit als ein Hauptbestandteil des durch Christus und den heiligen Geist verwirklichten Erlösungsplanes Gottes erweist. Offenbar ist der Prädestinationsgedanke in der Vorstellung des mütterlichen Geistes enthalten; denn auch die Kinder präexistieren in der Mutter, sie sind vorhanden, ehe sie geboren werden. Das aber entspricht widerum vollkommen dem Begriff des Geistes, wie wir ihn schon früher (vgl. S. 90) im Anschluß an Seeberg formuliert haben. Wir haben dort das Pneuma als denjenigen Willensakt Gottes bestimmt, durch den er besondere Personen zu Trägern der Gottesreichsidee will. Nun ist aber das Wollen Gottes offenbar der Grund für die Existenz dieser Personen. „Der ewige Wille zum Heil der Erwählten faßt diese in sich".[25] Somit kann von einer ideellen Präexistenz solcher Menschen gesprochen werden. Ihr künftiges Dasein im Reiche Gottes wurde von dem göttlichen Geiste schon von Ewigkeit her geplant. Wie die Mutter das künftige Kind in sich trägt, so enthält und umfaßt der Geist Gottes die künftigen Bürger des himmlischen Jerusalem, die von ihm zunächst für ein zeitliches, zugleich aber auch für ein ewiges Dasein in diesem Geist geboren werden. Denn hierin liegt die besondere Bedeutsamkeit der Mutter- oder Stadtvorstellung, daß sie das gesamte persönliche Leben, nicht allein das irdische, zeitlich beschränkte, umspannt und allseitig erklärt. Während die Präexistenz sowohl in dem Bilde von der Mutter wie von der präexistenten himmlischen Stadt veranschaulicht wird, hilft uns der zweite Gedanke vor allem, das zukünftige Leben des Christen im Geist verstehen. Der Geist Gottes ist, wie wir sahen, der göttliche Willensakt, daß bestimmte Personen der Erlösung durch Christus teilhaftig werden sollen. Es liegt aber in dem Begriff dieses göttlichen Wollens, daß es sich einerseits auf keine weiteren Individuen erstrecken kann als eben die, an denen es sich realisiert, und andrerseits können auch keine Erwählten vorgestellt werden, die es nicht durch den Willen Gottes geworden sind. Demnach deckt sich das Wollen Gottes seinem ganzen Umfang nach mit der Zahl der Erwählten, ist mit ihnen identisch, wie auch eine Stadt durch ihre Bürger dargestellt wird. Das himmlische Jerusalem, die himmlische Mutter oder der heilige Geist, ist also die Gesamtheit aller, die von dem göttlichen Willen zum Heil umschlossen werden (vgl. Hebr. 12, 22 f., oben, S. 37 f.).

25. Vgl. Seeberg, Dogmengeschichte I³, S. 142.

Zwischen das präexistente und das postexistente Dasein schiebt sich die kurze Spanne Zeit des Erdenlebens ein. Auch diese steht nicht außerhalb jenes unvergänglichen Geisteslebens. Sie unterscheidet sich von ihm dadurch, daß in ihr Zeitliches mit Ewigem verknüpft, eines an das andere gebunden ist. Indem wir aber schon jetzt mit dem absoluten Geist in Berührung stehen und unmittelbaren Anteil an ihm haben, sind wir bereits auf Erden die Bürger der oberen Welt (Phil. 3, 20) oder Kinder des himmlischen Jerusalem (Gal. 4, 26). Gott hat uns in unserm diesseitigen Leben das Unterpfand des Geistes gegeben, das uns ein jenseitiges Leben im Geist verbürgt (vgl. 1. Kor. 1, 22; 5, 5), und zwar dieses sowohl nach vorwärts als auch nach rückwärts gesehen. Wir entnehmen dem Bewußtsein der „*κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος*" eine zweifache Ueberzeugung: erstens, daß wir von Gott zum Heil prädestiniert, also im Geist präexistent sind, und zweitens, daß dies Leben im Geist zugleich unvergänglich ist und unser diesseitiges Leben überdauern wird. So schließt sich im Geistgedanken der Kreis: Die Linie, die von Gott ausging, führt auch zu ihm wieder zurück. Die himmlische Mutter oder die himmlische Stadt ist das sinnlich-anschauliche Bild für den Gedanken, der in seiner einfachsten und doch gleichzeitig umfassendsten Form lauten würde: „Gott will mich" (vgl. Seeberg, Dogm. I, S. 382).

Unter den weiteren Problemen, die sich aus unserer Vorstellung noch ergeben, wäre zunächst das der Vermählung des heiligen Geistes mit Christus zu erwähnen. Wir haben früher im allgemeinen festgestellt, daß zwischen beiden eine enge Verbindung stattfindet, für die wir in der Vorstellung des Elternpaares, das Kinder *κατὰ πνεῦμα* erzeugt, den angemessensten Ausdruck sahen. Die Offenbarung hat den Gedanken eschatologisch gedeutet und läßt die Vermählung zugleich mit der Vollendung eintreten, bezw. sich wiederholen (vgl. 19, 7: *ἡ γυνὴ αὐτοῦ*). Aus unserer Darstellung würde logisch die Tatsache einer uranfänglichen Vereinigung der Eltern zu folgern sein, die mit der Absicht Gottes gleichzusetzen ist, eine Kirche erstehen und ihre Glieder sich wechselseitig den Weg zu Christus weisen zu lassen. Jenes ist der in Christus wirksame objektive Geist der Geschichte, dieses das soziale Wollen der Christen, dessen sich der heilige Geist zur Durchführung seines Zweckes bedient.

Durch das Zusammenwirken der verschiedenen, vom heiligen

Geist geeinten Tendenzen entsteht in der irdischen Kirche ein höheres, überweltliches Leben, an dem alle Glieder, wenn auch nicht in gleichem Grade, teilhaben. Seeberg schreibt über die „unerschöpftliche Fülle geistigen Lebens", das sich in dem durch die Kirche verwirklichten christlichen Gemeinwesen entfaltet: „Der Geist Gottes als die geschichtlich und sozial antreibende und anregende Macht und die Menschengeister mit ihrem durch jenen entfesselten und konzentrierten Wollen verbinden sich zu einer Einheit lebendigen Schaffens, das in der Welt ein überweltliches Gemeinschaftsleben herzustellen trachtet" (vgl. Christl. Dogmatik II, S. 333 f.). Auch dieser Gedanke ist leicht in der Vorstellung von einem Hauswesen wiederzufinden. Durch das Wesen und das Wollen der Mutter, das sich nicht bloß in ihrem eigenen Tun, sondern zugleich im Reden und Handeln der übrigen Familienglieder ausprägt, wird eine charakteristische geistige Atmosphäre des Hauses geschaffen. In unserm Falle ist es der Geist Christi, des Vaters, der durch die Vermittelung der Mutter dem Hauswesen das Gepräge gibt und sich in den verschiedenen Gliedern der Familiengemeinschaft widerspiegelt. Je reiner dies überweltliche Leben zum Ausdruck kommt, je stärker wird die von ihm ausgehende Gesamtwirkung auf Außenstehende sein. Je nach deren geistiger Beschaffenheit wird es entweder anziehend oder abstoßend auf sie wirken. Von der irdischen Kirche in ihrer Vollendung würde dann gelten: *καὶ οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτὴν πᾶν κοινὸν καὶ ποιῶν βδέλυγμα καὶ ψεῦδος, εἰ μὴ οἱ γεγραμμένοι ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου* (Offb. 21, 27). Damit aber würde sie mit dem neuen Jerusalem identisch sein, was der Apokalyptiker durch das Herabkommen der himmlischen Stadt andeutet.

Es wurde schon früher darauf hingewiesen (vgl. oben, S. 90 f.), daß die Wiedergeburt sich nicht in einem einzelnen Akt vollzieht, sondern dem Menschen immer als ein wiederholtes und fortdauerndes Eingreifen Gottes zum Bewußtsein kommen wird. Es läßt sich demnach auch der Moment nicht genau bestimmen, in dem der entscheidende Uebergang aus dem alten Leben in das neue, das Hinübergetragenwerden aus der Welt vor der Geburt in die Welt nach der Geburt[26] stattgefunden hat.

26. Vgl. Mahling, Soziale Gesichtspunkte im Religionsunterricht und in der religiösen Unterweisung, zugleich eine Einführung in die soziale Gedankenwelt des Neuen und Alten Testaments, Langensalza, 1923, S. 80.

Wir werden jedenfalls das Stadium des Sehnens, Suchens und Ahnens, also der vorbereitenden Heilsaneignung[27] zur Wiedergeburt rechnen können; denn mit ihm beginnt bereits der Einfluß des absoluten Geistes auf die Seele sich geltend zu machen. Für bestimmte Kreise Nordamerikas sind die plötzlichen Erweckungsvorgänge charakteristisch. Sie sind als Folgeerscheinungen der dort herrschenden hochgespannten religiösen Atmosphäre zu beurteilen, hängen also mit der besonderen psychischen Einstellung jener Kreise zusammen. Sie sind offenbar mehr subjektiv als objektiv orientiert. Nach James[28] sind die plötzlichen Bekehrungen auf Einbrüche aus der unterbewußten Sphäre in die Sphäre des Bewußtseins zurückzuführen. Aber man wird hiergegen mit Seeberg einwenden müssen, daß dies nichts zur Erklärung des erstmaligen und grundlegenden Eintrittes des Glaubens austrägt (vgl. Christl. Dogmatik II, S. 515). Dagegen gehören hierher solche Eindrücke von Worten und Handlungen anderer Menschen, die in uns einen schwachen Glauben entzündet haben, der aber bald von andern, ihn an Erlebnisstärke übertreffenden Eindrücken unter die Schwelle des Bewußtseins zurückgedrängt wurde. Aber es darf angenommen werden, daß er unter der Bewußtseinsschwelle fortlebt, wie auch jene Eindrücke noch zuweilen in Erinnerungen, Gedanken und Gefühlen wieder auftauchen. So wäre es denkbar, daß aus dem Unterbewußtsein des Menschen Glaubenskräfte hervorströmen, die, wie sie einst der Geist wirkte, auch jetzt von diesem benutzt werden. Wir können sie den Nahrungsstoffen vergleichen, die schon vor der Geburt von der Mutter dem Kinde mitgeteilt werden, so wie Augustin es sich denkt, wenn er schreibt (De symb. II 1): „Es mache sich also diese Mutter (die Kirche) daran, die Kinder, die sie trägt, durch geeignete Speisen (congruis alimentis) zu nähren, um sich nach ihrer Geburt darüber zu freuen, daß sie solche aufgenommen hat, die sie in geistiger Weise ernähren kann“ (vgl. auch IV, 1). Wo die Grenzlinie zwischen den beiden Welten zu ziehen ist, welcher Moment „zuerst das Maß von Anregung gebracht hat, das zur Wiedergeburt gehört“ (vgl. Seeberg, Dogmatik II, S. 484), läßt sich, wie schon bemerkt wurde, nur schwer und jeden-

27. Vgl. K. Girgensohn, Religionspsychologie (Deutsch von Vorbrodt und Beta), Leipzig 1909, S. 179.

28. Vgl. W. James, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit (Deutsch von Wobbermin), Lpz. 1907.

falls nicht völlig sicher von uns aus bestimmen. Für den richtigen Christen wird die Berufung oder Wiedergeburt ebenso sehr eine innere Glaubenserfahrung sein, auf der seine Heilsgewißheit beruht, wie das Ziel, nach dem er sich ausstreckt und das er mit Anspannung aller Kräfte zu erreichen trachtet (vgl. Phil. 3, 13 f.). Beide Tatsachen des christlichen Bewußtseins werden durch die weibliche Auffassung des Geistes in entsprechender Weise versinnbildlicht. So weit seine Heilsgewißheit in Frage kommt, darf der Christ die Wiedergeburt für vollzogen halten, sobald er das erste Wirken des Geistes in seiner Seele verspürt. Als Inbegriff einer vollständigen Herrschaft Christi in seinem Leben wird sie ihm als zu erstrebendes Ziel vorschweben. Doch auch jetzt schon weiß er sich geborgen im „Schoße" seiner „Mutter".

Wir haben hier zur Voraussetzung gemacht, daß das pneumatische Leben der Erwählten nicht erst innerhalb ihres irdischen Daseins seinen Anfang nimmt. Sie sind der Bestimmung nach schon vorhanden, nämlich im göttlichen Heilswillen, ihrer himmlischen Mutter, bevor sie in ihre zeitliche Lebensform eintreten. Es eröffnet sich uns hiermit noch ein weiterer Ausblick für das Wirken des heiligen Geistes. Seeberg schildert, wie für die christliche Betrachtungsweise die göttliche Kausalordnung im Naturzusammenhang das Mittel zur Durchführung der im Geschichtsverlauf wirksamen Finalordnung Gottes wird, und wie daraus folgt, daß die verschiedenen Völker eine geistige Entfaltung durchlaufen, die als Prädisposition für das Leben der höchsten Geistigkeit gelten kann (vgl. Dogmatik I, S. 550 f.). Bezüglich des Lebens der Erwählten bemerkt Seeberg ferner (Dogm. II, S. 566): „Da aber dies Leben im Zusammenhang der geschichtlichen Gesamtentwicklung steht, muß angenommen werden, daß zwischen dem Verlauf der Geschichte und der Verwirklichung der göttlichen Erwählung eine innere Beziehung besteht. Wir werden also die Erwählung bestimmter Personen nicht außer Zusammenhang mit dem Weltplan Gottes und ihre geschichtliche Verwirklichung nicht unabhängig von der Weltregierung in der Geschichte zu denken haben. Die Kultur und Bildung des Volkes, aus der diese Personen hervorgehen, und die geistige und physische Entwicklung der Familie, der sie entstammen, werden als vorbereitende Mittel anzusehen sein, die sie dazu prädisponieren, die höchste Offenbarung des Geistes, die an ihnen verwirklicht werden soll, in sich aufzunehmen und zu tragen." Eine dieser Ent-

wicklung parallel verlaufende Entfaltung haben wir nun auch für das religiöse Bewußtsein des Individuums vorauszusetzen. Sie wird von jener umschlossen und ist ihr planvoll eingegliedert. Wir dürfen also etwa sagen: In der langen Kette der aufeinanderfolgenden Generationen, deren augenblicklich letztes Glied sie darstellen, standen die Erwählten bereits indirekt unter der Einwirkung des heiligen Geistes. Wie sie von den Vorfahren geistige und körperliche Eigenschaften ererbten, so empfingen sie auch bestimmte religiös-sittliche Anlagen, in denen sich die Eigenart eines Geschlechts auf die Nachkommen fortpflanzt. Daß dabei je nach dem Grade, in dem dies sich vererbende Gut an unserer religiös-sittlichen Beschaffenheit beteiligt ist, individuelle Unterschiede vorhanden sind, ist selbstverständlich, und es kann auch keinesfalls daraus die Folgerung abgeleitet werden, daß, wenn ein Glied der Reihe aufeinanderfolgender Generationen zur Auslese gehört, nun auch allen Nachkommen das gleiche Geschick sicher ist. Wie andere Begabungen untersteht die besondere religiöse Anlage den bekannten psychischen Gesetzen. Sie kann Generationen überspringen, gänzlich absterben oder auch scheinbar unvermittelt an irgend einem Punkte der Linie auftreten. Es ist ferner zu berücksichtigen, daß mit der fortschreitenden Entwicklung und der dadurch bedingten Hebung des allgemeinen geistigen Niveaus auch die Anforderungen des absoluten Geistes in entsprechender Weise sich steigern werden. Die auf einer Stufe völlig ausreichende Disposition zur Religiosität kann also auf der folgenden versagen, wenn sie nicht in gleichem Maße mit den übrigen geistigen Kräften gewachsen ist. Daß sie aber wuchs und zunehmen konnte, ist wieder das Werk des heiligen Geistes, dessen Wirken demnach eine direkte und eine indirekte Bedéutung haben kann, jene, indem die gerade betroffene Einzelperson für das Gottesreich gewonnen wird, diese, indem dadurch zugleich eine psychische Disposition für das Empfangen religiöser Eindrücke begründet oder die schon vorhandene vertieft wird. Während somit einerseits dem Eingreifen des Geistes genug Spielraum bleibt, um den freien göttlichen Willen an einem bestimmten Teil der Menschheit zu verwirklichen, brauchen wir andrerseits die jeweiligen Geistwirkungen nicht von dem großen Zusammenhang des gesamten Weltgeschehens auszunehmen. Sie sind ihm vielmehr sinnvoll eingeordnet, benutzen und vollenden ihn in der Richtung auf die einzelne Menschenseele.

Wir haben im Vorstehenden den Versuch gemacht, die Mutteridee, die wir dem Neuen Testament und den außerkanonischen Schriften entnahmen, in dogmatische Formen zu kleiden. In ungezwungener Weise ließen sich die von ihr abzuleitenden Gedanken auf eine systematisch durchgeführte Pneumatologie anwenden, und es ist damit der Beweis für ihre dogmatische Verwertbarkeit erbracht. Daß sie auch praktisch eine weitgehende Bedeutung gewinnen könnte, ist allein schon aus dem Umstand zu schließen, daß sie, gleichsam ergänzend, zu der im christlichen Bewußtsein bereits vorhandenen Vatervorstellung hinzutreten würde. Da das Gefühl unsern Willen in Bewegung setzt,[29] so wird man es nur für wünschenswert erachten können, wenn sich der Religion von dieser Seite her neue Kraft- und Energiequellen erschließen. Eine solche ist aber ohne Zweifel die Muttervorstellung, mit der sich noch innigere und wärmere Gefühlsakzente verbinden als mit dem religiösen Vaterbegriff, und die zugleich in leicht verständlicher und anschaulicher Weise das Wirken des überweltlichen Geistes verdeutlicht. Eine erotische Auffassung des Verhältnisses der drei göttlichen Personen zu einander würde dadurch von vornherein ausgeschlossen sein, daß ja die Einheit in der Trinität bestehen bleibt. Es ist derselbe Gott, der als Schöpfer (= Gott der Vater), als Herr (= Christus) und als himmlische Mutter (= heiliger Geist) in der Welt wirksam wird. Gott ist dem Menschen zugleich Schöpfer und Herr, Vater und Mutter oder: *πάντα ἐν πᾶσιν.*

Es liegt nahe, diesen Muttergeist — so könnten wir etwa, unserm Schema entsprechend, die dritte trinitarische Person bezeichnen,[30] — mit der Himmelskönigin des katholischen Glaubens zu vergleichen. Der heilige Geist als die himmlische Mutter des zum Heil bestimmten Menschengeschlechts ist der Erweis göttlicher Barmherzigkeit, des auf besondere Personen gerichteten göttlichen Erlösungswillens. Insofern erscheint das Pneuma, das uns gebiert, nährt, lehrt und erzieht, auch als unsere „barmherzige Mutter". Dagegen werden wir in ihm die fürbittende mediatrix des katholischen Marienkultes nur bedingt wiederfinden. Denn indem sich mit der Mutteridee der Gedanke der Erwählung eng

29. Vgl. Seeberg, Dogmatik I, S. 107.

30. Der trinitarischen Formel könnten wir etwa diese Gestalt geben: Gott der Schöpfergeist, der Christusgeist und der Muttergeist. Heilig ist der göttliche Geist selbstverständlich in allen drei Beziehungen.

verbindet, ist sie zugleich das Symbol der ewigen Umwandelbarkeit Gottes, dessen Wollen durch keine Fürbitte, sei es auch aus dem berufensten Munde zu verändern ist. Gerade deshalb erscheint es aber angemessen, diese Untersuchung mit einem Wort des Kirchenvaters zu schließen, der sich zu jenem strengen und doch unumgänglich notwendigen Glauben bekannte: Wir kennen weder die Zahl der heiligen Menschen, noch die der unreinen Dämonen, deren Platz die Söhne der heiligen Mutter, die hienieden den Anschein der Unfruchtbarkeit hatte, einnehmen werden (vgl. Augustin, Enchiridion IX, 29).

Literatur.

Adam: Die Lehre von dem hl. Geiste bei Hermas und Tertullian. Theol. Quartalschrift 88, VII. Jahrg., Tübingen, 1906.

Allgeier: Lk. 1, 35. Bibl. Zeitschr. XIV, 1916. — Semasiologische Beiträge zu (Lk. 1, 35) aus Theophylakt und Philo-Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher, hrsg. von N. A. Bees, Berlin, 1920.

Anz: Ursprung des Gnostizismus, Leipzig, 1897.

Baudissin: Studien zur semitischen Religionsgeschichte. Leipzig, 1876/78. — Adonis und Esmun. Eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und an Heilgötter. Leipzig, 1911.

Bardenhewer: Mariä Verkündigung. Ein Kommentar zu Lukas 1, 26—38, Freiburg 1905 = Bibl. Studien X, 5. Heft. — Des heiligen Ephräm des Syrus ausgewählte Schriften aus dem Syrischen und Griechischen übersetzt, München, Kempten, 1919.

Bartmann: Maria im Lichte des Glaubens und der Frömmigkeit. Paderborn, 1922.

Böhl: Kanaanäer und Hebräer. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Volkstums und der Religion Israels auf dem Boden Kanaans. Dissert. Greifswald, 1911 = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament, hrsg. von Kittel, Heft 9.

Bornemann: Die Taufe Christi durch Johannes in der dogmatischen Beurteilung der christlichen Theologen der vier ersten Jahrhunderte. Leipzig, 1896.

Bousset: Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, 3. verb. Aufl. Tüb. 1926 (neubearbeitet durch H. Greßmann). — Hauptprobleme der Gnosis. Göttingen 1907 — Die Offenbarung Johannis. Göttingen 1913.

Brandt: Die Mandäische Religion, ihre Entwicklung und geschichtliche Bedeutung, Leipzig, 1889.

Brückner: Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum = Religionsgeschichtliche Volksbücher. 1. Reihe. 16. Heft. Tübingen 1908.

Brunner: Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben, dargestellt an der Theologie Schleiermachers, Tübingen 1924.

Büchsel: Der Geist Gottes im Neuen Testament. Gütersloh, 1926.

Caspari: Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, Christiania 1879.

Clemen: . Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments. 1909.

Curtiß: Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients, deutsche Ausgabe von W. Wilhelm Grafen Baudissin. Leipzig 1903.

Delitzsch: Die große Täuschung, Stuttgart und Berlin, 1920.

Dibelius: Der Hirt des Hermas, Tübingen 1923 = Handbuch zum Neuen Testament, hrsg. von Lietzmann, Ergänzungsband 1920—23.

Fuerth: Die Madonnenverehrung, Religionspsychologische Studie, München 1921.

Girgensohn: Grundriß der Dogmatik, Leipzig und Erlangen, 1924. — Religionspsychologie, Deutsch von Vorbrodt und Beta, Lpz. 1907.

Greßmann: Der Ursprung der israelitischen Eschatologie, Göttingen 1905. — Das Weihnachtsevangelium auf Ursprung und Geschichte untersucht, Göttingen 1914. — Die Sage von der Taufe Jesu und die vorderorientalische Tauebengöttin, Archiv für Religionswissenschaft XX, 1920. — Das ideale Stadtbild in den hellenistischen Religionen = Klio, Beiträge zur alten Geschichte XX, 1926.

Gunkel: Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, Göttingen, 1903. — Die Wirkungen des Heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostel Paulus, 3. Aufl. Göttingen 1909. — Schöpfung und Chaos, 2. unveränderte Aufl., Göttingen 1921.

Hahn: Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, hrsg. von L. Hahn und Harnack, 3. Aufl., Breslau 1897.

Hamburger: Real-Enzyklopädie für Bibel und Talmud, Breslau 1870.

Harnack: Das Magnificat der Elisabeth (Lk. 1, 46—55) nebst einigen Bemerkungen zu Lk. 1 und 2, Sitzungsberichte der Königl. preußischen Akademie der Wissenschaften, 1906. — Zu Lk. 1,34, 35, Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. II, 1901.

Hehn: *'Επισκιάζειν* Lk. 1,35 = Bibl. Zeitschr. XIV, 1916.

Heinisch: Die persönliche Weisheit des Alten Testaments in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. Münster i. W. 1923 = Bibl. Zeitfragen, Heft 1/2.

Hilgenfeld: Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884. — Die Geburt Jesu aus der Jungfrau in dem Lucas-Evangelium = Zeitschr. f. wissensch. Theol. 44, 1901. — Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu, Luk. I 5, II, 52, Zeitschr. f. wiss. Theol. 44, 1901.

Hillmann: Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas kritisch untersucht, Jahrbücher für protestant. Theol. XVII, 1891.

Hölscher:: Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion, Gießen 1922.

James: Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Deutsch von Wobbermin, Leipzig 1907.

A. Jeremias: Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, Leipzig 1913.

Klostermann: Handbuch zum Neuen Testament, Die Evangelien I, Lukas. Unter Mitwirkung von H. Greßmann erklärt von E. Klostermann, Tübingen 1919.

Lehner: Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten, Stuttgart 1881.

Leisegang: Pneuma Hagion, Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik, Leipzig 1922.

Lohmeyer: Die Offenbarung des Johannes, Tübingen, 1926.

Liechtenhan, Die pseudepigraphische Literatur der Gnostiker, Zeitschrift f. neutest. Wiss. 3, 1902.

Lightfoot, St. Pauls Epistle to the Galatians, London 1876.

Lietzmann: Der Weltheiland, Bonn, 1909.

Lucus: Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche, hrsg. von Anrich, Tübingen 1904.

Lütgert: Gottes Sohn und Gottes Geist. Vorträge zur Christologie und zur Lehre vom Geiste Gottes, Leipzig 1905.

Mahling: Soziale Gesichtspunkte im Religionsunterricht und in der religiösen Unterweisung, zugleich eine Einführung in die soziale Gedankenwelt des Neuen und Alten Testaments, Langensalza 1923.

Marti: Das Buch Jesaja, Tübingen 1900.

Merx: Die Evangelien des Markus und Lukas, Berlin 1905.

Ed. Meyer: Der Papyrusfund von Elephantine, Leipzig 1912. — Ursprung und Anfänge d es Christentums, Stuttgart, Berlin 1921/23 . 24.

Nielsen: Der dreieinige Gott in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, 1. Bd. Die drei göttlichen Personen, Kopenhagen, Christiania, Berlin, London, 1922.

Norden: Agnostos Theos, Leipzig 1913. — Die Geburt des Kindes, Leipzig und Berlin 1924.

Petersen: Die wunderbare Geburt des Heilandes, Tübingen 1909.

Rösch: Maria-Astarte, Theol. Studien und Kritiken, 1888, 61. Bd.

Schaeder: Das Geistproblem in der Theologie eine systematische Untersuchung, Leipzig und Erlangen 1924.

Schenke: Die Chokma (Sophia) in der jüdischen Hypostasenspekulation. Ein Beitrag zur Geschichte der religiösen Ideen im Zeitalter des Hellenismus, Christiania 1913.

Schlatter: Das christliche Dogma, Stuttgart 1923.

C. Schmidt: Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucinianus, Leipzig 1892, = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur VIII. — Koptisch-Gnostische Schriften I. Die Pistis Sophia, Die beiden Bücher des Jeu, unbekanntes altgnostisches Werk, Leipzig 1905 = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte I.

Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3. Aufl. 1907.

R. Seeberg: Nähe und Allgegenwart Gottes nebst einem Anhang über die ältesten trinitarischen Formeln, = Bibl. Zeit- und Streitfragen VII, 1. Heft, 1911. — Der Ursprung des Christenglaubens, Leipzig 1914. — Dogmengeschichte, 2. u. 3. Aufl., Leipzig u. Erlangen, 1910—1922. — Zur Geschichte der Entstehung des apostolischen Symbols = Zeitschr. für Kirchengeschichte, 1922, 40. Bd., Neue Folge III. — Christliche Dogmatik, Erlangen und Leipzig, I, 1924, II, 1925.

Sellin: Moses und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte, Leipzig und Erlangen, 1922.

Sieffert: Der Brief an die Galater, 1899 = Meyers Kommentar zum Neuen Testament.

Robertson Smith: Kinship and marriage in early Arabia, New edition, London 1903.

Spitta: Das Magnifikat, ein Psalm der Maria und nicht der Elisabeth, Theologische Abhandlungen für Holtzmann, 1902. — Die chronologischen Notizen und die Hymnen in Lk. 1 u. 2 = Zeitschr. f. neutest. Wiss. VII, 1906.

Starbuck: Religionspsychologie, Deutsch von Vorbrodt u. Beta, Leipzig 1909.

Strack u. *Billerbeck:* Das Evangelium nach Matthäus, erläutert aus Talmud und Midrasch, München 1922.

Tosetti: Der Heilige Geist als göttliche Person in den Evangelien, Düsseldorf 1918.

Unger: Sumerische und Akkadische Kunst, Breslau 1926.

Usener: Religionsgeschichtliche Untersuchungen, Teil I, Das Weihnachsfest, Bonn 1889. — Geburt und Kindheit Christi, Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. IV, 1903. — Dreiheit, Rheinisches Museum für Philologie, 44, Frankfurt a. M. 1903.

Vogels: Handbuch der neutestamentl. Textkritik, Münster i. W. 1923.

Völter: Die apostolischen Väter, Leiden 1904.

Volz: Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im Alten Testament und im anschließenden Judentum. Tübingen 1910.

B. Weiß: Die Evangelien des Markus und Lukas, Göttingen 1901.

Weiß, J.: Christus, Die Anfänge des Dogmas, Tübingen 1909.

Wendt: System der christlichen Lehre, Göttingen 1920.

Westphal: Jahwes Wohnstätten nach den Anschauungen der alten Hebräer. Gießen 1908.

Zahn: Der Brief des Paulus an die Galater, Leipzig 1905. — Die Offenbarung des Johannes, Leipzig, Erlangen 1924.

Zimmern: Keilinschriften und Bibel, Berlin 1903.

Zimmermann: Evangelium des Lukas, Kap. 1 und 2 = Theolog. Studien und Kritiken, 76, Jahrgang 1903.

Lebenslauf.

Am 4. Dezember 1887 bin ich, Selma Hirsch, zu Berlin geboren. Mein verstorbener Vater war Fondsmakler. Ich besuchte die Endertsche Privatschule, die Städtische Sophienschule und das Kgl. Lehrerinnenseminar zu Berlin und bestand im Februar 1908 das Lehrerinnenexamen für mittlere und höhere Mädchenschulen. Nachdem ich von dieser Zeit an vertretungsweise an den Volksschulen Berlins beschäftigt war, wurde ich zum 1. Oktober 1914 von der Städtischen Schuldeputation fest angestellt. Ostern 1912 bestand ich das Turnlehrerinnenexamen vor der Prüfungskommission der Landesturnanstalt zu Spandau. Seit Ostern 1914 bereitete ich mich auf das humanistische Abiturium vor, das ich im März 1916 vor der Prüfungskommission des Gymnasiums zu Steglitz ablegte. Im Dezember 1917 bestand ich die Ergänzungsprüfung im Hebräischen vor dem Wissenschaftlichen Prüfungsamt zu Berlin. Von Ostern 1916 bis Ostern 1921 studierte ich an der Universität Berlin Religion, Deutsch, Geschichte, Hebräisch und Philosophie. Ich bestand am 22. Februar 1921 vor dem Wissenschaftlichen Prüfungsamt zu Berlin die Prüfung für das Lehramt an höheren Schulen mit den Hauptfächern Religion, Deutsch und dem Zusatzfach Turnen, am 3. Mai 1921 die Erweiterungsprüfung in Geschichte für die zweite Stufe. Vom Oktober 1921 bis Ostern 1922 leistete ich die Vorbereitungszeit an der Viktoria-Luisen-Schule in Berlin-Wilmersdorf ab und bestand am 29. März 1922 die Pädagogische Prüfung für das Lehramt an höheren Schulen vor dem Staatlichen Prüfungsamt zu Berlin. Am 30. November 1922 fand meine philosophische Promotionsprüfung in Tübingen statt. Seit dem Herbst 1923 beschäftigte ich mich wieder mit dem Studium der Theologie.

Während meiner Studienzeit hörte ich Vorlesungen bei den Herren Professoren Bertram, Brückner, Cassierer, Deißmann, Dessoir, Eisfeldt, von Harnack, Herrmann, Holl, Hübner, Neckel, Riehl, Roethe, R. Schmidt, F. J. Schmidt, Schneider, W. Schulze, Seeberg, Sellin, Spranger, Strack, Zscharnack.

Allen meinen verehrten Universitätslehrern spreche ich an dieser Stelle meinen tiefgefühlten Dank aus. Herrn Geheimrat Seeberg, der mir die Anregung zu dieser Arbeit gab und sie allzeit durch seinen gütigen Rat förderte, gilt mein besonderer und wärmster Dank.